Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Ottobre - Dicembre 1980 - anno XV - numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* LA SOLUZIONE TEOLOGICA DELLA QUESTIONE SOCIALE

SAGGI:

489 **Cornelio Fabro** - L'alienazione dell'Occidente (osservazioni sul pensiero di E. Severino) - parte III.

ARTICOLI:

544 **Luigi Jammarrone** - Teologia e Cristologia nel volume: Dio esiste? di Hans Küng - parte II.

590 **Alberto Boldorini** - Aspetti e momenti della *Cura animarum* nel Basso Medioevo ligure (secc. XIII-XV).

620 **Ernesto Valgiglio** - L'ansia di verità su sfondo autobiografico, centro unitario delle *Confessioni* di Sant'Agostino.

POSTILLE:

631 Sulla riscoperta della morte (*Ferruccio Mazzariol*) - La Chiesa ... degerarchizzata? - Carlo Falconi, Pietro Agostino D'Avack e il Concilio Vaticano II (*Alberto Boldorini*).

PANORAMA:

638 *Il Magistero di Karol Wojtyla, teologo e papa* a cura di G. Costa Scorza.

Il 1° Simposio Internazionale su Massimo Confessore a cura di Aldo Ceresa-Gastaldo.

ABBONAMENTO 1981

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1981 sono così stabilite:*

Italia	lire	8.000
Estero	lire	9.000
Sostenitore	lire	15.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

La soluzione teologica della questione sociale

Sia chiaro anzitutto quale senso abbia la questione qui posta. Eccolo: è possibile ipotizzare una soluzione completa e durevole, anche attraverso le variazioni della Storia, della questione sociale, prescindendo dalla Teologia, ossia dalla scienza della Rivelazione? La voce del laicismo, anche di quello annidato negli angoli più oscuri della Chiesa, risponde e suona perentorio: sì. Noi invece diciamo: no. Ed ecco perché.

La sociologia presiede o dovrebbe presiedere alla giusta ripartizione tra tutti gli uomini di tutti i beni della terra, non solo dei beni materiali (che più di tutti fanno gola agli uomini poco pii), ma anche degli altri beni intellettuali, spirituali, giuridici, religiosi. Nessuno, che ragioni, pensa che si possa fare una distribuzione di tutti i beni in una forma perfettamente egualitaria: tanto uguale a tutti. La impossibilità di una simile soluzione da asilo infantile è evidente. Per tale motivo, la distribuzione giusta ed equa è affare complesso, che ha bisogno di molti parametri. E' proprio qui che si imposta la nostra questione. Vediamo con ordine.

1. La soluzione sociale giusta deve partire da una idea vera e obbiettiva dell'uomo. Ciò perché è l'uomo il subiectum cui *della questione. Se qualcosa, per ragioni ideologiche, viene sottratto all'uomo, l'asse intero del discorso si sposta. Facciamo un esempio. Se si nega all'uomo un'anima spirituale, intelligente e immortale, non si può più parlare logicamente di « diritti », di merito da retribuire, di libertà. Al povero uomo non*

rimane che aspettarsi quello che si dà agli animali domestici. Il rimanente non ha più senso. E' ben vero che gli ideologi di questa genia continuano a parlare di libertà, etc., sapendo che essa e il rimanente non sono tollerati dai loro principi, ma trovano lecito ingannare il mondo, raccontando frottole. Infatti là, ove si è basato tutto su questo modo di pensare, a poco a poco si è camminato sulla via della successiva confisca di tutti i diritti umani. C'è ora una certa inversione di marcia: quello che si concede, lo si concede perché si è toccata, non la sponda della convinzione, bensì solo la sponda della impossibilità. Altre ideologie, derivate dall'illuminismo, non giungono a questi eccessi, ma se fossero logiche dovrebbero arrivarci, in quanto si guardano bene dal proclamare chiaramente che l'uomo è fatto d'anima e di corpo, e che l'anima è spirituale. Risolvono l'imbarazzo col dire che quei principi sono un affare « privato »: il che non convince, perché si tratta di una distinzione che non distingue, ma solo gratuitamente « nega ».

Guardiamoci intorno; quanti sono i tromboni ideologici di questo mondo che affermino anzitutto e coerentemente che tutti i diritti dell'uomo discendono dalla spiritualità della sua anima?

Solo la dottrina cattolica è franca e decisa nel senso del pieno valore dell'uomo. Solo essa poi rafforza la coscienza di questi diritti e di questa dignità, proponendo la elevazione all'Ordine soprannaturale dell' uomo stesso.

La Dottrina Cattolica è presentata in modo organico e logico dalla Teologia.

2. Il punto forte delle ideologie (quando l'hanno) è la solidarietà, la umanità. Comunque si intendano questi rispettabili termini, è lecito e doveroso chiedere dove si appoggiano e donde se ne deducano i doveri. Silenzio! Sono assiomi che reggono come i chiodi piantati nell'aria. Hanno bisogno di qualcosa di più forte. Di fatti, reggono solo nelle esplosioni del sentimento, volubile come le fiammate di paglia. La solidarietà, l' umanità..., sono sormontate quasi abitualmente dal prevalente interesse. La giustizia, per essere fatta, ha bisogno di una documentazione forte.

Chi ha in mano questa ragione forte?

La Teologia, espressione di tutta la verità rivelata, presenta come parola di Dio l'assioma: amare tutti gli altri come se stesso. Ciò significa che, per restare al disopra delle inconcludenze umane e mantenere la compattezza, la pazienza, la comprensione, la generosità, il perdono, la amicizia tra gli uomini (concludendo coll' amore, quello che nessun tribunale umano può riparare) ci vuole la certezza di un principio proprio della sola Rivelazione cristiana, ossia della Teologia.

3. Per essere durevolmente coerenti nel senso sociale, bisogna avere con che superare tutte le antipatie, le offese, le disgrazie proprie, gli affronti subiti. Senza

questo la reazione si ritirerà nei sotterranei della vendetta e attenderà il momento di soddisfarsi. La più grande debolezza umana si leva proprio in queste reazioni di orgoglio ferito. Chi terrà a freno?

A freno terrà la presenza di Dio. Questione di Teologia.

I sussidi alla volontà, debole, facilmente esaurita, scossa da fiammate anche impotenti, chi li darà? La grazia di Dio! E qui è privativa assoluta della Teologia.

Che vota a favore della teologia è la incapacità delle costituzioni umane a salvare il costume civile dai suggerimenti del male. Non si dimentichi che la gran parte dei reati e dei crimini rimangono impuniti: ce lo dicevano i Procuratori Generali nelle solenni inaugurazioni degli anni giuridici. Non lo diranno più, perché ora fanno tacere anche quelli, il che va a vantaggio della nostra tesi, chiamando in causa la paura.

Alla coscienza, lo abbiamo già ripetuto, la guardia la fa solo Dio.

Il grande Escluso dall'illuminismo e dal laicismo, resta il grande presente, il solo domatore delle nequizie umane, il solo che obbliga tutto il male a servire a tutto il bene. Se la socialità ha bisogno di sperare e la speranza rimane l'ultima sponda degli uomini in lacrime, la speranza la troveranno solo da questa parte. Il cartello indicatore porta scritto: « Teologia ».

Capitolo IV

L'ESITO INEVITABILE IN SEVERINO DELLA « DESTRUCTIO VERITATIS ATQUE LIBERTATIS »

(« Seu explicit tragoedia hominis moderni »)

Severino nella precedente discussione omette la protasi e si attacca all'apodosi, se così si può dire, che segue al c. 9 (19 a 23-27). Egli traduce come segue: « *Quando* ciò che è è, è necessario che sia, e *quando* ciò che non è non è, è necessario che non sia. Non è però necessario che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia. Non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, *quando* è, e l'essere senz' altro necessariamente. Similmente si dica per ciò che non è » (corsivo nostro) (1).

La citazione gli è stata suggerita da un'espressione di Musil ne « *L'uomo senza qualità* »: « Beato colui che può dire "allorché", "prima che" e "dopo che" la quale fa eco a tutta la tradizione occidentale ch' è quella d' immergere l' essere nel tempo *(ótan hé, ótan mè hé...)* grazie al "quando" *(ótan)* e perciò d'esprimerlo in riferimento al tempo ». Tutto il sottile commento di Severino, per mettere in scacco il realismo e la metafisica, è un'abile presa in giro del lettore od anche, a voler essere più benevoli, è il sofisma che in gergo comune si dice un « qui pro quo » e più tecnicamente una *ignoratio elenchi.* Egli infatti equipara anzi identifica il semantema: « ... quando la *cosa* non è » con « quando l'*ente* non è », per concludere che per gli occidentali « l'ente non è », « l'ente è un niente » e pertanto il nichilismo è l'alienazione essenziale dell' Occidente: « La civiltà occidentale

(1) Più aderente all'originale ci sembra la traduzione del Colli: « Che ciò che è sia, *quando* è, e che ciò che non è non sia, *quando* non è, risulta certo necessario; non è però necessario che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia. In effetti, l'essere per necessità di tutto ciò che è, *quando* è, non equivale all'essere per necessità, assolutamente, di tutto ciò che è. Similmente si dica per ciò che non è ». (Aristotele, *Organon,* Traduzione, Introduzione e Note di G. Colli, Torino 1955, p. 68).

cresce all'interno della persuasione che l'ente sia nel tempo e cioè che l'ente sia un niente » (2). Infatti non c'è altra via di scampo.

Eppure c'è, e l'indica lo stesso contesto. Aristotele qui si muove in un campo strettamente semantico, non fisico o metafisico. Nel campo semantico — di cui si occupa il *De Interpretatione* — la presenza del P nel S ossia lo *enupárchein, eudechein, sumbainein,* di cui parla nei capitoli 9, 10, 11, è anzitutto l'appartenenza, nel senso della corrispondenza, fra la funzione logica dell'affermazione e della negazione e la realtà di presenza od assenza nella sfera della « cosa » od oggetto di esperienza di cui si tratta. Ora il testo aristotelico ha un significato ovvio e punto catastrofico, come per smania di paradosso pretende il Nostro.

Vediamolo nel suo nucleo (19, a 24) concentrando il periodare:

a) « E' necessario che ciò che è sia, *quando* è e che ciò che non è non sia *quando* non è ». Ovvio: se il compito e il significato del pensiero è di fondarsi sul reale e di esprimere la realtà, esso deve affermare la (sua) presenza (di ciò che è) contro l'assenza e, di conseguenza, di confermare la (sua) assenza contro la presenza. Per esprimere le situazioni di *presenza* e di *assenza,* Aristotele usa il « quando » *(ótan)* per la ragione che i contenuti del reale appaiono o scompaiono nel tempo. Che la « realtà in sé delle cose », soggette all'apparire ed allo scomparire, appaia e scompaia totalmente ossia esca dal nulla e ritorni nel nulla, Aristotele qui non lo dice — e non è questo il suo problema — perché ora tratta della struttura del discorso in quanto esso è significante ch'è un problema di semantica materiale, ma rigoroso. Sotto l'aspetto reale Aristotele, che non conosce la *creatio ex nihilo* della Bibbia ed ammette l'eternità del mondo (oggi però messa in crisi anche dagli ultimi sviluppi dell'astrofisica e della microfisica nucleare e subnucleare...), non contraddice ma si muove con assoluta fedeltà alla concezione greca della necessità del Tutto del cosmo e delle sue strutture fondamentali alle quali presiedono infallibili le Intelligenze. Il nascere e il perire cioè la contingenza del mondo sublunare, come ricorda anche il Padre Dante (Par. 10, 7 ss.), a causa della materia corruttibile, esprimono non un passare dall'essere al non essere ma dall'essere tale ad un essere tal altro della materia secondo le leggi fisiche e biologiche della generazione e corruzione, già intraviste da Democrito e studiate da Aristotele ed

(2) *Gli abitatori del tempo,* Roma 1978, p. 29.

ora — a partire da Galilei — riconosciute e misurate nelle condizioni reali dalla fisica moderna.

Questo non significa ammettere che la concezione aristotelica dello *on*, oggetto proprio della metafisica, sia sufficiente sotto tutti gli aspetti, ma solo che la rilevanza critica di Severino alla presenza-assenza della coppia *on* e *mè-on*, nella sfera e funzione logica, equivalga senz'altro allo *on* e *mè on* nella sfera onto-temporale (3). Ci sia permesso osservare che l'ambizione di ricorrere alle analisi e agli spunti del pensiero greco, frequenti in Severino (sull' esempio di Heidegger) per colorire l' affresco delle sue riflessioni « neoclassiche », esulano dal nostro esame che cerca unicamente di seguire la coerenza del suo principio ispiratore, ch'è la radicalizzazione del principio moderno dell' identità di essere e pensiero.

Ma questa illazione del Severino di legare universalmente, anche in Aristotele (che non conosce appunto la *creatio ex nihilo*), l'essere al tempo sembra del tutto arbitraria e strumentalizzata alla sua tesi di nichilismo radicale del pensiero occidentale. E la prima osservazione che si affaccia subito alla mente è il testo stesso di Aristotele, quando presenta il significato di *ón*, ch'egli dichiara sempre « molteplice » *(pollachòs léghetai)* (4). Anzitutto c'è l'essere reale *(on he on)*, poi l'essere (o non essere) logico cioè della proposizione (il vero, il falso — *tò d'hos alethés, mè on pseudos)*. L'essere reale, a sua volta, si divide per Aristotele, com'è noto, nei predicamenti o categorie, che sono i modi reali in cui l'essere si presenta nella realtà: a capo e fondamento di essi sta la *sostanza* ch'è la categoria *princeps* ossia l'ente come tale *(he usìa tò prothos on)* (5). Ad essa segue una serie di « modificazioni » che Aristotele designa come *ens per accidens*, il cui numero è variabile negli scritti aristotelici; quello tradizionale è di dieci cioè *quantità, qualità,* (come attributi assoluti della sostanza materiale); segue la relazione o *ad aliquid* che esprime i rapporti aderenti alla sostanza (p. es. padre, madre, figlio ecc.). Per ultima viene una rosa di « sei accidenti » i quali modificano la sostanza dall'esterno: l'*abito* (nel senso di indumento), la collocazione nel tempo e nella durata cioè il *quando* (tempo) e nell'estensione l'*ove* (luogo, spazio) la cui determinazione è il *sito;* infine — e qui sembra che l'ordine dei predicamenti zoppichi un po' — il soggetto (sostanza), il quale può trovarsi come principio e come termine dell'azione e allora si

(3) *Metaph.* IV, 3, 1005 b. 25.
(4) *Ibid.*, IV, 1, 1003 a 33.
(5) *Ibid.*, VII, 1, 1028 a 30.

parla di *azione* e *passione*. Tali sono, per Aristotele, le « figure » *(schémata)* delle categorie (6), e in questo elenco la determinazione temporale dell'essere *(pote = quando)* appare relegata all'ultimo posto. Severino invece, in conformità all'identificazione di essere-presenza di coscienza, la presenta al primo posto e fa dello *ótan he* del *Perihermeneias* (19 a 23) il capo d'accusa unico e decisivo per dichiarare l'esecuzione capitale cioè la condanna di nichilismo della metafisica, non solo di quella aristotelica, ma in generale e questo, come si è detto, perché essa farebbe dell'essere una funzione o variabile del tempo...; ciò ch'è le mille miglia lontano dal pensiero di Aristotele ed esula completamente dal testo da lui citato.

Infatti, data la posizione del tutto secondaria che il tempo ha nella tavola delle categorie aristoteliche, esso esula dalla struttura primaria dell'ente ch'è costituita da ciò che lo fa sostanza e che per il Filosofo è lo *éidos*, che in sé e per sé sta fuori dello spazio e del tempo. Solo la sostanza materiale, ossia i corpi nei quali alla forma va unita la materia *(hyle)*, è dotata di quantità o estensione e si trova nelle coordinate spaziali: perciò è soggetta al movimento *(chinesis)*. Di qui, cioè a causa del movimento, la sostanza materiale può cambiare posizione nello spazio ed è la durata di questo cambiare di posizione nello spazio, il movimento appunto spaziale, ch'è il fondamento del tempo: « la misura del moto secondo un prima ed un poi » (7). *En passant* si può osservare che questa solidarietà stretta fra la materialità della sostanza con le coniugate di spazio-tempo nel movimento del sistema fisico aristotelico non era rigorosa come lo è nella fisica postgalileiana: per Aristotele, infatti, i corpi celesti erano considerati costituiti di materia incorruttibile e perciò dotati di movimenti assolutamente uniformi ed eterni; quindi fuori del tempo com'è inteso nei corpi sublunari.

b) Ma torniamo al testo in questione, il quale parla in generale dello *hen* e dello *einai*, ai quali applica la particella (temporale) *quando (ótan)*. Severino l'intende in senso immediato, come determinazione temporale reale, quasi che l'ente e l'essere come tali siano realtà e realizzazione *del* tempo. Ma che si tratti di un'estrapolazione illecita è ovvio a prima vista: l'istanza può valere al più per Kant e per la filosofia postkantiana fino ad

(6) *Ibid.*, VI, 7, 1017 a 23 ss.

(7) *Physic.:* IV, 11, 219 a 1-2. Il tempo, che per Aristotele è « *misura* del *movimento* », è *formaliter* atto della mente (misura) e *materialiter* proprietà della *physis* (movimento). Secondo il Bonitz questa nozione di tempo è la stessa in Aristotele e negli altri scrittori (*Index aristotelicus*, Berolini 1870, 855 b 48).

Heidegger, il quale arriva ad identificare essere e tempo. Non certo per Aristotele e in generale per la metafisica classica che tengono lo *ens* e l'*einai* (dello *éidos)* librati sopra ogni differenza ed immanenti ad ogni sostanza. Perciò l'implicanza dello spazio e del tempo appartiene soltanto alla sfera della realtà ch'è soggetta a generazione e corruzione e non universalmente: del resto anche nell'uomo, benché siano dichiarati sostanze materiali, le operazioni superiori dell'intendere e del volere, ossia la creatività artistica e scientifica e così la vita morale e religiosa, in ciò ch'esse hanno di originale, si può contestare che siano *qualificate* dal tempo anche se si presentano nel tempo. Pertanto lo *ótan he* del testo è sulla linea dello *ama* (greco) o *simul* (latino) del principio di (non) contraddizione. Si tratta di una necessità del linguaggio umano che per esprimersi e comunicarsi deve appellarsi cioè riferirsi a contenuti e atteggiamenti dell'esperienza sensibile, anche se i contenuti ed i rapporti sono e restano intelligibili cioè spirituali. Così, per esemplificare una situazione anche troppo ovvia, parliamo di « splendore » dell'intelligenza, di « forza » della volontà ecc. E si può allora, rifacendosi anche al significato assoluto del greco *ama* nel principio di contraddizione, dare del testo, che sembra catastrofico per Severino, una versione del tutto rigorosa e ovvia ossia badando unicamente al suo significato tecnico e ciò sostituendo al *tó einai to on ótan he* il più noto e frequente « *ens in quantum ens* » ch'è indicato come l'oggetto della metafisica.

Egregiamente, e con poche parole, l'umanista Pacius pone il testo nel suo giusto posto e lo collega anch'egli al principio di (non) contraddizione: lo *ótan he* non pone una condizione empirica di tempo ma trascendentale di essere e significa: « ... supposto che sia ». Ecco allora il testo così aggiornato: « E' necessario che ciò che è sia, nella supposizione (dato) che sia e che ciò che non è non sia, nella supposizione che non sia ». E che si tratta della verità delle realtà contingenti, cioè che possono essere e non essere, lo dimostra quanto segue fino alla fine del capitolo: anche nell'evento contingente c'è l'esigenza di necessità cioè quella del principio di contraddizione di essere (dell'ente) quando è e di non essere quando non è.

Così infatti il Pacius: « Hoc vocatur necessarium *non aplós idest simpliciter, sed ex hypotheseos, id est ex suppositione.* Solem moveri (exempli causa) est necessarium *aplós* (8). Diem esse non est necessarium *aplós,* sed ex hypothesi, si supponatur sol esse super terram. Sic necesse est quidvis esse si supponatur

(8) Secondo il sistema tolemaico accettato.

esse, quia non potest idem simul esse et non esse » (9). *Ex hypothesi*, ciò significa che il Filosofo vuole escludere che tutto avvenga o sia per necessità ossia secondo una connessione necessaria che non lasci nessun varco alla contingenza ch'è di poter essere e non essere, così che anche il non essere possa essere anche nella situazione della contingenza che *se* (« quando ») non è, necessariamente non è. Quel « quando », che ha fatto montare in groppa Severino per colpire a morte la metafisica, non è essenzialmente temporale ma ha formalmente senso condizionale; ha cioè il significato ovvio e semplice di ipotetico « se ». Perciò possiamo leggere: « Che ciò che è sia, *se* è, e che ciò che non è non sia, *se* non è, è di certo necessario ». Il problema del tempo come qualificante l'essere dell'ente, quale l'invoca il Severino, è qui del tutto assente poiché si tratta unicamente del problema del rapporto fra logica e metafisica cioè della dipendenza fra il modo di predicare e il modo di essere e si afferma che il primo dipende dal secondo, che il pensare dipende dall' essere e che le qualità del pensare e del predicare dipendono dal modo di essere. Sarebbe una contraddizione dire che una cosa è *se* di fatto non è e che non è *se* di fatto è: è necessario perciò dire che « una cosa è *quando* è e ch'essa non è *quando* non è ». Affermare il contrario è ammettere che una cosa possa insieme essere e non essere, mentre non si tratta di *tempo* bensì di coesistenza nel senso d'indistinzione fra essere e non essere, d'indifferenza fra presenza ed assenza come fra vero e falso e fra bene e male: in ultima analisi, fra essere e non-essere. Se tutto questo può essere riconosciuto al fondo del principio moderno d'immanenza, condiviso comunque da Severino, non vediamo alcuna differenza di fondo tra la sua posizione e quella del Bontadini, ch'egli tuttavia contesta perché si ferma a mezza via e ripete il nichilismo del *cogito* moderno.

L'istanza di Severino sembra precisa, e perciò anche intransigente: ossia che « l'intento delle (sue) pagine è di richiamare, ancora una volta, che il tempo è l'essenza stessa dell'alienazione ». E aggiunge, per dar peso alla denunzia: « E l'essenza dell'alienazione è l'alienazione essenziale, infinitamente più radicale e pro-

(9) *Aristotelis Organon*, Julius Pacius recensuit..., Morgiis 1584, fol. 100 a. Il Pacio con probabilità si è ispirato al commento (incompiuto) dell'ultimo Tommaso ch'è però preciso nel momento cruciale: « Sicut enim illud quod non est absolute necessarium, fit necessarium ex suppositione eiusdem, quia necesse est esse quando est; ita etiam quod non est in se necessarium absolute fit necessarium per disiunctionem oppositi, quia necesse est de unoquoque quod sit vel non sit, et quot futurum sit aut non sit, et hoc sub distinctione: et haec necessitas fundatur super hoc principium quod *impossibile est contradictoria simul esse vera vel falsa* » (S. Thomae Aquin., *In Perihermeneias*, lib. I, lect. 16; ed leon. t. I, p. 72 b - 73 a).

fonda di ogni alienazione religiosa, economica, psicologica, esistenziale » (10). L'esposizione che segue non è che uno sprofondarsi nell'equivoco che abbiamo ora segnalato, ma conferma insieme l'errore di base ch'è quello del concetto di essere-ente, eredità preziosa e intangibile del suo maestro Bontadini. Lo « ente », infatti, è indicato come « non-niente » ove il qualificante (risolvente) e fondante (è appoggiato) è riportato o riferito al *fondamento* del niente (non-*niente)* come semantica appunto significante *(sic!)*. E' la ferrea esigenza della negatività del *cogito* moderno vuoto non solo come vuoto di ogni contenuto ma con l'esigenza (dubbio radicale) che l'atto del *cogito* può essere puro solo quando esclude ogni contenuto ed è pura presenza, già *causa sui, Ich denke überhaupt, Selbstbewusstsein, cogito-volo*... Invece lo *ens* tomistico dice « *ciò* che ha l'atto di essere », « ciò che è », « ciò ch'è in atto di essere... », dove con « essere » è indicato l'*esse* come l'atto dell'ente. Sembra, quella di Bontadini-Severino, una modifica innocente ed invece nasconde anzi esprime con il trucco del « non-niente » la deviazione moderna radicale dalla semantica fondamentale di ogni lingua e coscienza filosofica. E così imboccano, ambedue, una via senz'uscita che Bontadini non vuole riconoscere, a differenza del Severino che non ricusa di imbarcarsi e navigare *per oppositam viam*, quella che già conosciamo cioè dell'Uno-Tutto, della coesistenza di parte-Tutto in filiazione diretta dei plessi hegeliani di singolare-universale, individuo-genere, momento (tempo)-eternità... ma elevati, nella scia di Plotino, Spinoza..., al significato totale e onnicomprensivo di « compresenza » del tutto nei singoli e nelle parti.

Dire pertanto che l'ente è il non-niente non esprime alcunché, né nella sfera dell'essenza né in quella dell'essere: qui le due negazioni (non-niente) non fanno un'affermazione, come in matematica, ma reduplicano il negativo e fanno il vuoto radicale all'interno dell'anima. Questo « non-niente » si può avvicinare alla negatività che Hegel attribuisce alla « essenza » *(Wesen)*, che figura come secondo momento della dialettica (11). Ma per Severino, come per Gentile e Bontadini, la dialettica ternaria hegeliana è troppo faticosa e complicata: è meglio cominciare e finire *d'emblée* con l'atto onnicomprensivo del Tutto al di là di ogni dualità ed opposizione. Sembrerebbe pertanto che se il « tempo è l'essenza stessa dell'alienazione », il tempo, per Severino, è la negazione dell'essere, l'usurpatore dell'essere e la « via della notte »: il tempo condanna l'essere al « non-essere » (*quando* la casa non è...). Severino sembra mettersi in antitesi netta

(10) *Gli abitatori del tempo*, ed. cit., p. 26.

(11) Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Buch II; Lasson II, 3 ss.

con gli « abitatori del tempo » (Heidegger, Adorno, Marcuse, Habermas, Fromm, Ellul, Ricoeur...) che pretendono di opporsi alla « crescita del deserto » (*die Wüste wächst*: Nietzsche) ma rimangono fedeli all'alienazione essenziale ora indicata ed in questo egli non ha torto, è questione di coerenza. Tutti questi e altri celebrati ideologi, come i loro maestri Hegel, Dilthey e prima Kant, hanno legato categoricamente l'essere al tempo ed il suo presentarsi e cambiare al presentarsi e cambiare del tempo, del tempo antropologico certamente che fa la storia. E la storia, presa come un tutto ed in ogni suo evento, si conosce (!) solo *post factum* cioè *quando* l'evento è passato, *quando* non è più e perciò *quando* si è sottratto all'essere ed è, per Severino, diventato un niente. Ma qui spunta la contraddizione: nell'espressione aristotelica riportata « quando ciò che non è *(tò mè ón)* non è, è necessario che non sia », il termine *mè ón* non indica il niente e quindi questa affermazione (quando ciò che non è, è necessario che non sia) *non* (sic!) significa « quando il niente non è, è necessario che non sia »; il termine *tò mè ón* non indica il niente, ma all'opposto indica il non-niente e cioè l'ente (nel suo venire a trovarsi a non essere), e quindi l'espressione « quando ciò che non è non è » significa « quando un non niente, cioè un ente (p. es. la casa) che viene a trovarsi a non essere non è ». Ossia: « quando l'ente che non è non è » (p. 27).

Una tautologia che ovviamente nulla dice e nessuno contesta, ma sulla quale Severino continua a costruire il suo fittizio castello di carta. Il suo equivoco di fondo, la sua carenza metafisica di principio, è quella che Aristotele rimproverava ai suoi predecessori cioè di non distinguere fra la potenza e l'atto (12) e di giostrare *in astratto* fra l'essere e il non essere: di qui il passo a negare il movimento, la molteplicità, la diversità... ch'è l'origine della sofistica. L'errore consiste precisamente nell'identificare prima logica e metafisica, poi la metafisica (ch'è mediazione di ragione) e la realtà ch'è immediatezza d'esperienza. Tutta l'impostazione del rapporto *ens — non ens*, come identità di rapporto logico e metafisico secondo la più stretta univocità formale, a cui si rifà (ritorna) espressamente Severino dopo Heidegger, ma con altra piega, era stata individuata da S. Tommaso: « Parmenides enim (...) videtur tangere unitatem secundum rationem, idest ex parte formae. Argumentatur enim sic. Quidquid est praeter ens, est non ens: et quidquid est non ens, est nihil. Ergo quidquid est praeter ens, est nihil. Sed ens est unum. Ergo, quidquid est praeter unum, est nihil. — In quo patet quod considerabat ipsam rationem essendi quae videtur

(12) Cf. spec. *Metaph.* I, 3, 983 b 7 ss.

esse una, quia non potest intelligi quod ad rationem entis aliquid superveniat per quod diversificetur: quia id quod supervenit enti, oportet esse extraneum ab ente. Quod autem est huiusmodi est nihil » (13). Quindi l'errore di Parmenide è nell'uso monolitico univoco del principio di identità che impedisce di riconoscere la diversità delle cose all'interno dell'unità dell'ente, come prima non riconosceva la realtà del divenire e del mutare che interpretava *tout court* equivalenti al non essere. Ma è evidente, in Parmenide ed in ogni parmenidismo logico-ontico come quello di Severino, l'errore di fondo ch'è l'univocismo astratto del *sic et non*, del tutto o niente...: « Sed in hoc decipiebantur quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus sed multipliciter dicitur de diversis. Et ideo in primo Physicorum dicitur quod haec est falsa: Ens est unum; non enim habet unam naturam sicut unum genus vel una species » (14). L'isolamento dell'ente dal non ente e del non ente dall'ente intesi come affermazione semplice da negazione semplice, mentre il *tò ón* contiene tutta la gamma dei predicamenti dell'ente e dei postpredicamenti con la diversità innumerabile delle sostanze sia materiali come spirituali, condanna la verità a non distinguersi dalla non-verità e questa da quella, poiché precisamente viene tolto il fondamento ch'è la « differenza ontologica ». L'affermazione e la negazione, per cui c'è l'ente e il non ente (il niente), suppongono come fondamento l'avere e il non avere, così che il « non è » è significativo in quanto è un « non ha »: non è vivo perché non *ha* più la vita, ciò ch'è decisivo per l'essere e il non essere, non è più professore perché non ha più la cattedra... (ciò ch'è assai meno importante! lo sappiamo da Socrate e da Cristo).

L'immobilismo e l'unità intoccabile dell'ente-essere univoco severiniano fa pensare all'unità dell'ente melissiano, solo che invece di essere fondato sulla compattezza della *physis* (« ex parte materiae » — S. Tommaso), Severino si ispira all'unità onnicomprendente dell'atto di coscienza come *Geist* autosufficiente. Si rimane ancora a Melisso che sembra — se il confronto non è troppo audace per livelli di pensiero tanto diversi! — stia a Parmenide come Severino a Bontadini! Ecco l'arzigogolo di Melisso nel suo sviluppo « logico » secondo l'esposizione tomistica: « Argumentabatur (Melissus) enim unitatem entis, ex eo quod ens non generatur ex aliquo priori, quod proprie pertinet ad materiam quae [per i Greci] est ingenita. Arguebat enim sic: Quod

(13) *In I Metaph.* lect. 9, ed. Cathala n.ro 138.

(14) *In I Metaph.* lib. I, lect. 9, n.ri 138-139. Cf.: *Physic.* I, 2, 184 b. 21 ss.

est generatum, habet principium; ens non est generatum, ergo non habet principium. Quod autem caret principio, et fine caret; ergo est infinitum. Et si est infinitum, est immobile; quia infinitum non habet extra se quo moveatur ». La dimostrazione melissiana non cade per sottigliezza o giochi di parole in quella a cui ci ha abituati Severino: « Quod autem non ens non generetur, probat sic. Quia si generatur, aut generatur ex ente aut ex non ente, atqui nec ex non ente, quia non ens est nihil, et ex nihilo nihil fit. Non ex ente; quia sic aliquid esset antequam fieret; ergo nullo modo generatur. — In qua quidem ratione patet quod tetigit ex parte materiae; quia non generari ex aliquo prius existente materiae est » (15). Ora, se al posto della materia antica melissiana, mettiamo il concetto moderno come presenza (di) pensiero puro abbiamo la posizione di Severino con le stesse movenze logiche melissiane.

Il pomo della discordia, ossia il *punctum diremtionis* di Severino, è stato l'espressione aristotelica: « fin quando *(ótan)* l'ente è..., fin quando *(ótan)* il non essere non è... », da qui egli arguiva l'inevitabilità del nichilismo in cui si è sprofondato l'Occidente, senza via di scampo: lo ha dimostrato nell'età moderna, fra l'altro, il trionfo della scienza sulla filosofia e della tecnica sulla scienza e non manca molto ormai che la sociologia e la politica realizzino il prassismo assoluto così da togliere al genere umano ogni bagliore di verità e di libertà. Allora tutto sarà tutto, cioè il nulla — cioè il tutto sarà in tutto, ogni cosa sarà il Tutto in perfetta quiete e indifferenza e solo il Tutto sarà vero dove, con buona pace di Severino al quale è particolarmente gradita la sferzata di Hegel contro Schelling, — l' amico della giovinezza a cui tanto doveva! — « tutte le vacche sono nere »: poiché dove gioca soltanto l'alternativa astratta dell'essere e del non essere, dell'affermazione e della negazione, non c'è « differenza » di contenuti, poiché il non essere o niente è la negazione di ogni contenuto.

Rifacendoci allora al problema iniziale o piuttosto al « pretesto » del testo (passi il bisticcio) da cui Severino è partito con la lancia in resta per abbattere l'intero corso del pensiero occidentale: cioè il testo aristotelico « è necessario che l'ente sia *quando* è e che il non ente non sia *quando* non è» (16), esso è stato gonfiato ad arte dal Severino facendo violenza al testo e al contesto. Severino non si accorge del problema che occupa i moderni esegeti del *De interpretatione* ossia se Aristotele voglia

(15) S. Thomas Aquin., l. c., nr. 140.

(16) *Periherm.*, 9, 19 a 23.

chiarire la verità dei giudizi di semplice *correttezza*, fondati sulla « forma » del discorso, o piuttosto intenda chiarire la verità dei giudizi di *validità* di realtà fondati sui contenuti dei termini ossia sulla realtà come tale. Sembra ovvio che Aristotele si trovi in questa seconda linea. E questo lo dimostra proprio il c. 9 tirato in ballo dal testo citato dal Severino. Leggiamolo nella II parte che ci interessa (17), che il Severino non si è curato di prendere in esame, contento di restare abbarbicato alla prima frase.

« E' necessario dunque che ciò che è sia quando è, e che ciò che non è non sia quando non è; ma invece non è necessario che tutto ciò che è sia, e che tutto ciò che non è non sia ». E questo, come abbiamo spiegato, perché secondo Aristotele non c'è solo il necessario, ma anche il contingente: « Infatti non è la stessa cosa che tutto ciò che è sia di necessità *(ex anánches)* quando è e che sia assolutamente *(aplòs)* di necessità ». Lo stesso dicasi per il non-ente. Anche per la contraddizione vale lo stesso discorso *(logos)*: « è necessario che ogni cosa sia o non sia, come pure che avvenga in futuro o non; ma tuttavia non è possibile dire quale dei due, presi separatamente, sia necessario ». E qui Aristotele entra esplicitamente nella sfera della contingenza: « Dico p. es.: necessariamente domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale, ma non è necessario che domani avvenga una battaglia navale, oppure è necessario che non avvenga, piuttosto è necessario che avvenga o non avvenga ». Il contesto logico che esprime l'alternativa delle due possibilità opposte, che presenta l'evento contingente (la battaglia navale) ossia la sua intrinseca indeterminatezza, è ciò che Aristotele subito si affretta a chiarire: « Cosicché, poiché i discorsi sono veri conforme ai fatti *(tà pràgmata)*, è evidente che per tutte quelle cose che sono tali da essere indeterminate e da rendere possibili anche i contrari, è necessario che ugualmente sia possibile anche la enunciazione contraria; e ciò avviene per le cose che non sono sempre o per quelle che non sempre non sono. Di queste infatti è necessario che l'una parte delle contraddizioni sia vera o falsa, ma non questa o quest'altra, ma indeterminatamente; e se l'una è più vera, tuttavia non è già vera o falsa ». E' ribadita la conclusione che nella sfera della contingenza le due parti dell'alternativa hanno eguale probabilità di essere ciascuna o vera o falsa: « Cosicché è evidente che di ogni affermazione o negazione opposte non necessariamente l'una sarà vera e l'altra falsa; infatti non avviene lo stesso per quelle cose che sono e per quelle che non sono, le quali hanno invece la possibilità di essere e

(17) Seguiamo ora la versione, con qualche lieve modifica, di E. Riondato, *De Interpretatione*, Edizione Antenore, Padova, 1957, p. 40 s.

non essere, ma piuttosto avviene come si è detto » (18). Il problema è sempre quindi quello fondamentale del realismo aristotelico cioè della corrispondenza fra il pensiero e la realtà: diversa ovviamente per le realtà che sono soggette e per quelle che sono sottratte al divenire.

Con tutto questo discorrere, che diventa sempre più insistente di opera in opera, sull'essere e sul niente, Severino ci lascia a bocca asciutta sul significato ultimo e radicale di « essere »: per spiegarlo, come s'è visto, ricorre al suo opposto ch'è il niente; l'essere è il non-niente. Un espediente del tutto vano, come rileva già il buon senso, ma più radicalmente la riflessione. Il « niente » è il non-ente (il vuoto, l'assente, il deficiente, il brullo, l'inutile, il male ecc. ecc.) a seconda delle sfere in cui la negazione opera la distruzione dell'ente in tutto o in parte: il niente, come tale la opera totalmente. Dire niente, dormire niente, mangiare niente... è non dire, non dormire, non mangiare secondo la totalità dell'atto che il « non » è chiamato ad escludere. Si potrebbe dire che il « non », riferito all'essere dell'ente, indica nell'ordine ontologico l'assenza di ogni determinazione e riferito al conoscere l'opacità di ogni differenza: qualcosa come i « buchi neri » di cui si parla nella moderna astrofisica.

Come in Bontadini anche il principio base dell'ontologia severiniana è che « l'essere dell'ente è il non-esser-un-niente » (19). A questa dichiarazione, che facilmente lascia di stucco ogni lettore non raffinato, credo si possano fare le seguenti osservazioni di carattere elementare, ma penso non impertinenti:

a) Anzitutto, si tratta di una pura *tautologia:* « L'essere dell'ente è il non-essere-un-niente » poiché « niente » qui sta per "non essere" ed allora è ovvio che se « essere » sta per l'affermazione, anche la doppia negazione « non-essere-un-niente » è un'affermazione che porta sullo stesso soggetto ch'è appunto l'essere. E' un *idem per idem.*

b) Sembra che tale *ens* sia la « ripetizione » dello *ens* della Scolastica formalistica cioè dello *ens* astratto come *genus generalissimum,* nella linea di Scoto-Suarez-Baumgarten-Kant-Hegel... ch'è presentato « vuoto » *(leeres)* di ogni determinazione ossia senza « differenza » ossia privo di ogni contenuto. Severino critica la nozione heideggeriana di « essere » come « essere presente » osservando che *ciò che* è in realtà presente può esserlo

(18) *Periherm.* c. 9; 14 *a* 24 - *b* 4.

(19) *Essenza del Nichilismo,* ed. cit., p. 299 e *passim.*

solo in quanto non è un niente; e la presenza stessa può rendere presente, solo in quanto, a sua volta, non è un non-niente» (20). Ma come giustifica Severino che l'ente è un «non-niente» cioè è l'affermazione che comporta la negazione della negazione? Quale affermazione può mai essere l'essere, se il suo « fondamento» *(Grund)* è posto nella negazione presa come l'atto originario dello spirito e precedente, anzi fondante, l'essere stesso?

c) La doppia negazione può essere funzione ponente cioè affermante in matematica perché il numero è un astratto formale della quantità che può astrarre dalla qualità dell'essere: il due di due elefanti non è un due maggiore del due di due moscerini o di due microbi... Non così l'essere dell'ente ch'è tale in quanto ha sempre *un contenuto* (essere elefante...) che lo fa essere questo o quello nella diversità delle nature degli enti ed ha un atto ponente cioè l'atto di essere mediante il quale l'ente si trova collocato ed operante nella realtà, sia all'interno di sé come nel suo ambiente fisico, biologico, sociale...

d) Ma Severino procede più spiccio, all'ombra della « deviazione » metodologica che ormai lo domina. Scrive infatti un po' più avanti: « Dal punto di vista della metafisica, l'ente può *essere*, ossia può esistere, solo se è assicurato all'esistenza da un *fondamento*. Diversamente, l'ente in quanto ente, può non esistere, ossia è un niente » (p. 303). Il minimo che si può dire è che questo modo di esprimersi è molto scorretto se è riferito a S. Tommaso, come sembra fare S. a giudicare dalla citazione che segue. Per l'Angelico « ente » ha senso forte,

a) *ente* è ciò che è, che *ha* l'atto di essere, è quindi il sinolo metafisico composto di essenza reale (p. es. l'umanità di Pietro) e dell'atto di essere partecipato dal quale l'essenza è posta e tenuta in atto.

b) Dio perciò causa l'*ens* come plesso in atto insieme del soggetto (l'essenza) e dell'atto di essere: « Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis [come essenza possibile] ubi non est creatura, sed creatrix essentia » (*De Pot.* III, 5 ad 2). Perciò

c) l'ente *in quanto* ente è il semantema del «reale in atto»

(20) *Ibid.*

sia perché è participio presente come camminante è colui che attualmente cammina e non colui che *può* camminare, sia — e questo ad un livello metafisico superiore proprio di S. Tommaso (anche se S., bloccato dal suarezismo di Heidegger, non riesce ad afferrarlo) perché lo *esse* — *actus essendi* che qualifica l'ente in atto è l'atto primo e ultimo, l'atto più intimo, l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione...

d) di conseguenza ciò che « può » esistere è l'essenza, non l'ente ch'è il reale in atto, e il discorso del « fondamento » di S. (reminiscenza della *ratio sufficiens* di Leibniz, del *Grund* di Wolff-Heidegger) è fuori luogo. Dio creatore non è un « Grund », ma è lo *ipsum esse subsistens* da cui deriva per creazione la creatura come *ens per participationem*. S. queste cose le ha certamente già lette, ma si vede che non le ha capite.

Quindi scrive bene S. Tommaso antiaverroista, ultima maniera (se è permesso dire!): « Esse non habet creatura nisi ab alio. Sibi relicta — assunta cioè, commenta Severino, al di fuori della sua relazione al suo fondamento, la creatura — in se considerata nihil est; unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse » (21). Chiara la posizione tomistica: l'ente per partecipazione cioè in sé limitato, quale è ogni ente finito, non è l'*esse per essentiam* in sé e per sé sussistente ma sussiste in una essenza (spirituale o materiale), non è perciò l'*esse ipsum* ma ha l'*esse*... o per creazione nella prima posizione dell'ente dal nulla o comunque per causalità cioè per derivazione da qualcosa in atto nel divenire degli enti naturali. Perciò come la *apprehensio* dello *ens* è l'antitesi del *cogito*, così la realtà della *creatio ex nihilo* che ne consegue è l'antitesi radicale del nichilismo. Il *prius* è metafisico, non temporale.

e) Severino invece cambia subito strada e mi sembra (questa volta) con poca o punta coerenza. Commenta infatti: « Tuttavia anche "sibi relicta", la *creatura* non è un niente, il pensiero metafisico intende differenziare quest'affermazione dall'affermazione che *il niente è niente* ». Certo l'espressione « ... il niente è niente » è vuota tautologia, ben diversa da quando dico: « l'ente è » perché io sono e mi trovo sempre immerso nell'ente. La « creatura sibi relicta », una volta staccata dal primo Principio, non è più reale e ripiomba nel nulla (di essere), secondo l'efficace espressione di S. Gregorio Magno, spesso richiamata dallo

(21) *De aeternitate mundi contra murmurantes*, ed. Taur. 1954, nr. 304, p. 107 (S. dà l'indicazione di c. 7 senza indicare l'edizione).

stesso Aquinate, esprime tuttavia una « possibilità di essere »: altrimenti non poteva essere realizzata (22). Ma il possibile, nella linea dell'essere, anche se si contrappone al reale in atto, non è uno zero di essere poiché dice una possibilità di essere sia pure non ancora realizzata ma che comunque « può » essere realizzata; mentre l'*impossibile* assoluto nella linea dell'essere toglie l'essere come tale; è il contraddittorio che è privo di significato perché nega l'essere come tale cioè non ha né può avere l'essere.

f) L'impossibile perciò non esclude soltanto il reale in atto (esistente), ciò che fa anche il possibile, ma anche il possibile: ossia è ciò che si allontana definitivamente dall'orizzonte totale dell'essere e pertanto anche dal conoscere: è l'irreale perché è l'inintelligibile, e si dice inintelligibile perché è contraddittorio. Pone cioè e toglie la *stessa* cosa nello *stesso* tempo e sotto lo *stesso* aspetto: « tempo » ovviamente ha qui, come già si è detto, il significato di « insieme » cioè con la stessa operazione logica la quale — per paradosso! — è la negazione della logica e perciò è detta « contraddizione ». Cioè: la contraddizione è fare un *dietrofront*, cioè non è solo un dimenticare ma è dire l'opposto di ciò che si è detto, perciò è un negare ciò che si è affermato od un affermare ciò che si è negato... (Sarebbe importante, anche per il nostro problema, un'analisi o « riduzione » esistenziale della contraddizione ai vari livelli del discorso, non soltanto logico-ontico, della vita dello spirito: gli scritti di Severino sono festosamente ricchi di spunti al riguardo).

Ed ora il commento di Severino: un commento che mi sembra stravagante cioè *extra*-vagante anche dal punto di vista della premessa indicata, ossia: « ... l'ente può *essere*, ossia può esistere, solo se è assicurato dall'esistenza di un *fondamento* ».

---

(22) « Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit » (*S. Th.* Ia, 104, 1. Cf. S. Gregorio M., *Moral.* lib. XVI, c. 37; P. L. 75, 1143). Nella *Lectura in Joannem* (c. 5, lect. 2) la fonte è invece S. Agostino: « Secundum Augustinum, Deus ita est causa omnium creaturarum quod sit etiam causa subsistendi; quia si eius potentia ad momentum cessaret, simul et illorum cessarent species omnes, quas natura continet: sicut si dicerem, quod aër tamdiu illuminatur quamdiu lumen solis manet in ipso » (ed. Taur., nr. 739, p. 138 b). E' la distinzione capitale per l'Aquinate fra la causa *tou fieri* predicamentale e la causa *tou esse*; quella riguarda l'efficienza delle creature, questa la dipendenza totale della creatura da Dio di cui parla il testo tomistico allegato dal Severino (Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, spec. p. 448 ss.).

Questo non vale per ogni ente — in Dio infatti *essentia est ipsum esse* — ma l'esigenza vale solo per l'ente finito (creato), che non è l'*esse* ma ha l'*esse* (è ente per partecipazione, nel quale l'*esse* è realmente distinto dall'essenza e perciò l'ente finito dev'essere creato e la sua *essentia* posta in *esse*). Senza (e prima di avere) l'*esse*, la creatura non è « in rerum natura » ed in questo senso *nihil est* e quindi *prius naturaliter inest sibi nihil quam esse*: perciò ha dovuto intervenire l'onnipotenza della creazione divina.

Tuttavia, osserva il testo tomistico citato, anche « sibi relicta », la *creatura* non è un niente. Ponendo che la *creatura* « sibi relicta » è un niente, il pensiero metafisico intende differenziare quest'affermazione dall'affermazione che il *niente* è niente. Come soggetto dell'affermazione intende porre l'*ente*, e come predicato dell'ente pone il *niente*. Ma tutta questa protasi, dobbiamo osservare subito, zoppica e mette fuori strada. Anzitutto S. Tommaso, nel testo citato, non parla dell'ente in generale (che Severino scrive con la "E" maiuscola), ma della « creatura » che è l'ente reale il quale, nel suo concetto, include formalmente come partecipio l'atto di *esse* (*ens* = « id quod habet esse »). Ma c'è *ens* ed *ens*: un *Ens* (e qui sta bene la maiuscola) la cui *essentia* è identica all'*esse (esse per essentiam)* e perciò infinito, increato, perfetto, indipendente... e creatore. Ed un *ens* creato, per partecipazione cioè, finito, causato ... Per usare la terminologia hegeliana: l'*esse per essentiam* è ponente, l'*ens per participationem* è presupponente ed a rigore solo a questo compete il termine *ente*, mentre il Primo deve essere detto senz'altro *Ipsum esse, esse subsistens, esse per essentiam*... E' riguardo allo *esse* inteso in senso tomistico come *actus magis intimus, actus cuiusvis actus, actus perfectissimus*..., che Dio è detto l'*Ipsum esse subsistens* e viceversa.

Ma, come prima, S. procede per *oppositam viam*. Leggiamo infatti che... l'*ipsum esse subsistens* è l'ente che ha in sé il suo essere, l'Ente che, « sibi relictum », non è un niente. Questo noema può essere totalmente equivoco se Severino intende parlare con rigore di Dio che è stato indicato con lo *Ipsum Esse subsistens* (e sta bene la E maiuscola). Non è esatto ora indicare come « Ente » lo stesso *ipsum Esse subsistens* perché semanticamente lo *Esse subsistens*, che è lo *Esse per essentiam*, non sta nella stessa linea semantica degli enti per partecipazione, come i raggi del sole (per usare una celebre analogia dello Ps. Dionigi) non stanno a pari col sole stesso. Quello « è » l'*Esse subsistens;* questi « hanno » l'*esse (et quidem per participationem)*, cioè finito, limitato... all'essenza di cui l'*esse* è l'atto e da cui riceve la peculiare determinazione di essere tale e tale ente

e non qualsiasi o comunque. Ma tutto questo sfugge, o piuttosto non interessa, a Severino; non l'interessa affatto: e qui si palesa l'equivoco ossia l'ambiguità o, ancor più esattamente con la terminologia heideggeriana, « l'oblio radicale » dello *esse* come atto primo nell'ansimante analisi severiniana.

Continuiamo. Egli riconosce che « lo *ipsum Esse subsistens* è l'Ente che ha in sé il suo essere, l'Ente che "sibi relictum", non è un niente ». Qui ognuno può rilevare l'evidente scorrettezza, non soltanto l'imprecisione, ossia la carenza di un linguaggio rigoroso. Infatti: a) lo *ipsum Esse subsistens*, che è Dio, non può essere più detto a rigore un « Ente » poiché in lui, a differenza della creatura che è un composto di soggetto *(essenza)* e di atto *(esse)*, c'è assoluta identità di essenza ed *esse* (23). b) Di conseguenza non ha senso ed è contraddittorio avanzare per lui anche soltanto l'ipotesi di « ... sibi relictum », perché l'Assoluto (Dio) non « *ha* in sé il suo essere », ch'è espressione grossolana e inedita per indicare lo statuto metafisico di Dio, ma Egli « *è* » il suo essere ossia è l'*ipsum Esse* senza mediazione alcuna di essenza o di causalità (24) la pienezza dello *Esse* in sé imparticipato e imparticipabile, unico e indivisibile come la stessa divina essenza (25) ch'è « comunicata » del tutto identica a ciascuna delle tre Persone divine. Allora poiché Dio è lo *ipsum Esse subsistens* ossia in quanto Egli « è », questo *esse subsistens* o *esse per essentiam...*, Dio non si può indicare come « Ente » e porre a suo riguardo l'ipoteca del « sibi relictum » per ammettere a suo riguardo che « non è un niente » (una spiritosaggine di cattivo gusto... speculativo che neppure atei come Feuerbach e Nietzsche... si sarebbero permessa). E Severino persevera nell'equivoco: « Ma che esista un Ente siffatto (!) bisogna essere capaci di dimostrarlo, e la metafisica ha sviluppato in più direzioni questo tentativo di dimostrazione ». Bene! E perché Severino allora non le espone e le discute? E' forse perché questo problema non lo interessa affatto?

Egli si accontenta di ripetere la cantilena di condanna della

(23) Cf. *S. Theol.* Ia, q. III, a. 4.

(24) Neppure nel senso della *causa sui* spinoziana.

(25) E' solo all'interno del mistero rivelato della Trinità cristiana, secondo il quale la *medesima* Essenza divina, realmente identica (*ipsum esse*) è comunicata (e perciò non si può dire in senso rigoroso « partecipata ») a ciascuna delle tre Persone divine. Esse pertanto si distinguono (realmente) non in virtù della « partecipazione », che comporterebbe una « caduta metafisica » dell'*esse* e perciò una « differenza » di perfezione, ma grazie alla semplice opposizione di relazioni che la Bibbia suggerisce con i termini di Padre, Figlio e Spirito Santo (Cf. *S. Th.*, I, 29, 4: Utrum hoc nomen "persona" significet relationem [*in divinis*]).

metafisica che già conosciamo: « La metafisica è l'essenziale (sic!) persuasione che l'ente, in quanto ente, è niente ». Nient' affatto. E questo sia perché nello sviluppo del pensiero occidentale non c'è soltanto la metafisica negativa dell'immanenza, che già da Spinoza a Leibniz, da Schelling ad Hegel, da Gentile al suo maestro indivisibile Bontadini..., si è impelagata nella palude del nulla. Sia, in senso positivo, perché nell'Occidente si è sviluppata — nella cultura greca e latina, sia classica come cristiana — una specifica metafisica dell'Assoluto come Primo Principio e fondamento di ogni realtà finita sulla base della distinzione reale fra essere e pensiero, fra coscienza umana e Assoluto, fra la natura in sé, oggetto di esperienza che condiziona necessariamente la nostra vita, ed il Primo Principio che tutti i popoli, e la maggior parte dei filosofi, hanno chiamato Dio. Ora, come abbiamo già detto e come ancora presto rileveremo, Severino nega e si compiace di negare Dio e l'immortalità: ... *ma è proprio sicuro?* Non ho finora incontrato, fra i miei colleghi, nessun ateo che m'abbia risposto con sicurezza.

E lo stesso Severino, invece di esaminare il problema — cioè di passare a dimostrare la non esistenza di Dio e la non sopravvivenza dell'anima — scantona e gira al largo o piuttosto torna a girare attorno al pozzo. Scrive infatti impassibile: « Ma insieme (alla metafisica) e in modo altrettanto essenziale, è l'occultamento di questa persuasione, la proclamazione mediante l'opposizione dell'ente e del niente ». Nient'affatto, come abbiamo già rilevato, e attendo da Severino la smentita: la metafisica ch'egli qui ha di mira (giustamente, ne convengo) è la metafisica negativa idealista post-kantiana ed in particolare, com'è noto, quella hegeliana di cui S. è l'epigono. Ad essa soltanto si può applicare l'interpretazione del « principio di non contraddizione » ch'egli fa seguire secondo la quale detto principio — che Aristotele ha chiamato « il fortissimo di tutti i principi *(bebaiotàte tòn archón)* — in polemica con Eraclito — non è altro che « la posizione della nientità dell'ente ». Sentiamo perciò, o piuttosto risentiamo, quello che possiamo chiamare il *discursus fundans* del Severino: « Il principio di non contraddizione è la posizione della nientità dell'ente, espressa (e occultata) come non-nientità dell'ente. Il mondo è il luogo dove si crede di toccare con mano l'uscire e il ritornare degli enti (il loro essere stati e il loro tornare ad essere un niente). Ponendo *(sic!)* che nel divenire, l'ente è stato e torna ad essere un niente, si pensa che l'ente è niente » (p. 304).

« Ponendo » — ma questa è la supposizione del Severino stesso che si può e si deve contestare, come sopra abbiamo contestato il senso temporale e nichilizzante del « *quando* » ossia l'essere

dell'ente *quando* è... e del « non essere dell'ente *quando* non è »: così ora dobbiamo contestare la dissoluzione che condanna l'ente al niente a causa del divenire: « esce dal nulla... e ritorna nel nulla ». Questo è puro attualismo fenomenologico: il salvataggio (non bisogna certo dimenticarlo) il Severino lo tenta grazie al principio della « compresenza del Tutto », come l'abbiamo chiamato. Esso non è il *pánta en pásin* neoplatonico (26), ma piuttosto una sintesi dell'atto puro gentiliano (attinto alla scuola del maestro Bontadini) combinato con la *impression* di Hume che l'intende, e con ragione, come « esistenza » iniziando così, quasi con l'anticipo di due secoli, la più recente fenomenologia (27). Kant, com'è noto, accetta l'istanza della fenomenicità del reale avanzata da Hume; gli idealisti metafisici e specialmente Schelling ed Hegel, fanno la sintesi (impossibile...) di Hume e Spinoza cercando di salvare con il Tutto-Assoluto della Sostanza unica lo scorrere infinito delle *Impressions* e la coerenza (apparente) delle *Ideas;* gli attualisti nostrani, al seguito di Gentile, assolutizzano l'atto di coscienza come unico portatore dell'essere, unità di contenuto e atto e regola di se stesso che S. fa confluire in Totalità (come Spinoza?) mediante il simbolo del « cerchio ».

Severino stesso ci mette su questa strada quando, nell'ultima imponente opera, parla di un « apparire trascendentale » nel senso che « il cerchio dell'apparire è la totalità degli enti che appaiono » (28). In essa però è nettamente, cioè spinozisticamente (se ben capisco), risolto ogni apparire nel Tutto cioè nell'essere (non saprei come altrimenti interpretare) *aeterno modo.* In apertura di capitolo leggiamo infatti: « La terra è la regione del Tutto destinata a inoltrarsi nel cerchio dell'apparire. Ma il Tutto è eterno e l'inoltrarsi nell'apparire non è l'entrare e il ritirarsi dall'essere ». E tuttavia leggiamo per la prima volta in questo modo (mi sembra, ma S. *poteva* dirlo anche vent'anni

(26) Cf. Proclo, *Elementatio Theologica,* Prop. 103 (ed. E.R. Dodds, Oxford 1933, p. 92. Vedi al riguardo: C. Fabro, *Partecipazione e causalità,* ed. cit., p. 315). Per Severino: «*Tutto* (corsivo dell'A.) *ciò ch'è destinato ad apparire, appare quindi già da sempre e per sempre* » (corsivo nostro): *Destino della necessità,* c. V, p. 138. E' l'affermazione capitale dell'ultimo Severino, posta come titolo al capitolo: « L'incominciare e il finire *(sic!) dell'eterno* ». Vedi anche c. IV, p. 126 ss.

(27) Cf. D. Hume, *Treatise on Human Nature,* Bk. I, P. I, sect. VII; spec. Bk. I, c. I, sect. III (Of the liberty of our imagination to transpose and change our ideas; ed. Selby - Bigge, Oxford, 2 ed. 1936). Per la messa a punto della questione mi permetto rimandare allo studio: *La difesa critica del principio di causa,* RFNS 1936 (rist. in: « Esegesi tomistica », Roma 1969, p. 4 s.).

(28) *Destino della necessità,* c. V, p. 138, dove si rimanda alla *Essenza del nichilismo* senz'altra indicazione (Sulla « totalità eterna dell'ente » vedi p. 328 s.).

fa) che anche l'apparire appartiene al Tutto ed è quindi eterno: « L'eternità del Tutto è, dunque, anche l'eternità dell'*apparire* della terra e di tutte le cose »: di qui il nostro precedente accostamento di Spinoza con Hume che avrebbe fatto inorridire sia lo Spinoza dello *aeterno modo* sia lo Hume delle *impressions* come *existencies* separate. Ma Hume resta un mediocre apprendista al suo confronto. Fisso nell'idea che il tempo col suo scorrere annienta l'essere, Severino cavalca con tutta convinzione l'Ippogrifo dell'eternità sul quale carica l'intero Tutto del divenire nella guisa di entrare ed uscire.

Tutto, si deve dire, è eterno ed è eterno in quanto è il Tutto? Così sembra, secondo il testo che segue, il cui stile ricorda certi aforismi di Eraclito per l'accostamento dei paradossi: Ecco: « *Eterni* (corsivo mio) non sono semplicemente questo foglio su cui un mortale scrive e il chiarore che questa lampada diffonde all'intorno e questi suoni che giungono dalla strada: eterno è anche questo loro stare raccolti nell'apparire, insieme a tutte le cose che appaiono; è cioè eterna anche la loro appartenenza all'apparire » (29). *E' l'apparire stesso che è eterno:* « Questo foglio su cui un mortale scrive e questo chiarore diffuso dalla lampada e questi suoni della strada non solo sono eterni, ma appaiono eternamente; stanno qui dinanzi eternamente, stanno in questa estrema vicinanza dell'apparire » (p. 138). Severino ammette che in questo garbuglio di apparire e di eternità — il tempo, come sappiamo, è stato ostracizzato perché fonte di nichilismo — c'è l'apparenza *(sic!)* di contraddizione, ma per questo egli non s'impressiona e prosegue tranquillo e convinto che il connubio di apparire e di eternità è l'unica possibile sede della verità dell'essere, e che la contraddizione è soltanto apparente.

Il discorso o argomentare che segue mi sembra inedito e lo stile più ermetico del solito, un pezzo di sofistica che lascia ancor più perplessi, ma che conferma l'ostinata volontà di Severino di tenere il divenire al di fuori di ogni rapporto « contaminante » del tempo. L'inizio per me, lo confesso, è piuttosto scabroso: « La terra si inoltra nel cerchio dell'apparire », e spiega fra parentesi che « il cerchio dell'apparire è la totalità degli enti che appaiono » (p. 138). Ma che s'intende per « terra »? Lo spiega nel saggio: « La terra e l'essenza dell'uomo » del

(29) E' pertanto l'appartenenza al Tutto che li rende eterni cosicché l'essere entrati nel cerchio della luce, in cui tutto si raccoglie (il *léghein* del *logos* eracliteo?), è stabilirsi nell'eternità. « L'esporsi a questa luce e il raccogliersi in essa assieme a tutte le cose che ad essa si espongono, non è un niente, è, come ogni non-niente, è eterno » (*Destino della necessità*, p. 137).

1968 (30). Qui leggiamo che la terra è « l'accadimento prodigioso » e l'enfasi cresce col progredire della descrizione: « La gioia e il dolore, la guerra e la pace, gli affetti, le stelle, i pensieri, le azioni appartengono alla terra » (p. 233).

Finora la terra indicava il nostro tormentato ma amato pianeta, come ognuno ama la vita, e ad essa appartengono, solo come riferimento di posizione nello spazio e all'uomo anche come di oggetto di studio per gli astronomi e di svago per i poeti, le stelle. Non si comprende invece il Tutto della terra — e qui mi sembra scricchioli tutta l'impalcatura del Severino, che esalta lo spazio (Tutto immobile, sferico, di Parmenide) ed espelle la bestia nera del tempo. Come infatti può egli affermare che « la gioia e il dolore, la guerra e la pace, gli affetti (e passi per « le stelle », come ora si è detto!), i pensieri, le azioni appartengono (senza il tempo) alla terra »? Finora il genere umano, ogni etica ed ogni legislazione, ha considerato tutto questo come attività del soggetto umano di ciascuno non solo perché ognuno si assume l'iniziativa e la responsabilità ma anche, e di conseguenza, perché solo il soggetto umano ne può attestare l'esistenza ed il senso e valore perché ne è stato (nel tempo) l'immediato e insostituibile agente e principio. Strappate il singolo a se stesso e buttatelo nel calderone dell'oggettivo impersonale — si chiami esso genere, Stato o (peggio) terra... — e gli atti sfuggono non solo ad ogni giudizio di valore, ma anche di realtà: sono davvero un « niente ».

Qui Severino si stringe le meningi e seguiamolo un po' nel suo eroico quanto aleatorio sforzo ed è un peccato che, per quanto sappia, questo tema, ch'è cruciale sotto l'aspetto speculativo, non sia venuto prima ancora a galla nella polemica poiché è la formula più drastica ed esplicita della sua opposizione al « nichilismo ». Tutto mi sembra legato all'immagine del « cerchio », un "cerchio" di "luce" (doppia metafora) ed alla dialettica dell'entrare e dell'uscire (altra metafora) che qui ora è detta dell'incominciare e del non cominciare ad apparire ossia, com'è stato già accennato, dello « apparire trascendentale », un neologismo ch'è spiegato come segue: « Ciò significa che ogni cosa della terra incomincia ad apparire, ossia incomincia ad appartenere alla regione che si trova nel cerchio dell'apparire... ». E spiega: « L'incominciare a trovarsi fra le cose che stanno in questo cerchio — l'incominciare ad appartenere al contenuto che appare — è l'incominciare ad apparire ». Incominciare ad apparire significa: « l'apparire incomincia ». E' ovvio e lo è al-

(30) Si trova ora in: *Essenza del nichilismo*, p. 225 ss.

trettanto quel che segue: « E incominciare ad apparire al cerchio dell'apparire » significa: « questa appartenenza incomincia ». E che significa: « incomincia »? si chiede. E risponde: « Significa: uscendo *dall'ombra* (corsivo nostro) del non apparire, entra nel *cerchio di luce* dell'apparire ». E conclude: « Mantenendosi al di fuori del nichilismo, la verità non riconosce altro significato dell'incominciare » *(ibid.)*.

Vediamo passo per passo.

Che il divenire si riduce ad « entrare » ed « uscire » ossia allo « uscire dall'ombra » ed « entrare nel cerchio » di luce? Tutte immagini per mascherare la spiegazione realistica del passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto di Aristotele o, ed è la più vicina (forse) a Severino, quella hegeliana (però estremamente nichilista!) il passaggio dall'immediatezza prima dell'apparenza = non essere (accidentale) alla immediatezza seconda del concetto = essere (essenziale) (31). Si potrebbe pensare anche alla duplicità delle monadi leibniziane, alcune dotate di percezioni oscure ed altre di percezioni chiare, ma qui non c'è il divenire ossia la promozione delle prime alle seconde. Vediamo il centro del testo severiniano. Egli spiega (!): « La terra si inoltra nel cerchio dell'apparire (...). Ciò significa che ogni cosa della terra incomincia ad apparire, ossia ad appartenere alla regione che si trova nel cerchio dell'apparire ». Qui i guai cominciano subito:

a) Severino non spiega *perché* e *come* le cose della terra *incominciano* ad apparire — da dove sbucano? dalla terra? ma la definizione di « terra », come si è visto, è ambigua. E se « incominciano ad apparire », significa che le cose prima erano nascoste (a parte la domanda del « dove » fossero nascoste) ci si può chiedere anche: « chi le ha spinte fuori dall'ombra... per guadagnar le stelle od almeno il sole della coscienza? E soprattutto « *quando* » incomincia questo cominciare? L'inizio dell'esperienza esige un « quando ». E' ovvio pertanto che Severino ha eliminato ogni dualità nel divenire della verità, anche quella iniziale di « essere e coscienza ».

b) L'apparire è spiegato come l'appartenere alla regione che si trova nel cerchio dell'apparire e dello scomparire. Siamo in pieno abracadabra; eliminato il tempo, ora anche lo spazio diventa inafferrabile. Ci si può infatti domandare: di quale re-

(31) Anche per Aristotele il circolo era la « linea massimamente una, perché tutta intera e perfetta » (*Metaph.* V, 6, 1016 b 17).

gione dello spazio (cerchio) si parla perché si suppone che il cerchio ne contenga (sia divisibile) più di una, ma chi e perché le distingue e chi destina l'apparire ad una piuttosto che ad un'altra? E chi e perché prima ancora, distingue (deve distinguerlo, altrimenti la distinzione è arbitraria e si cade nel fatalismo e nel caso) fra apparire e non apparire? Poiché se non c'è fondamento di distinzione alcuna, domina l'indifferenza e le vacche tornano ad essere tutte nere. Che significa — è ora di chiederlo —: « il cerchio dell'apparire », perché non il quadrato cinese, rievocato da Heidegger? Che funzione può avere questa « geometria trascendentale » di lontane origini orfico-pitagoriche?

Infine, e non è l'osservazione meno preoccupante, qual è il rapporto fra l'apparire-scomparire e l'essere?

Se nello spazio la distinzione (differenza) esige il limite — il *pèras* nell'*apeiron del* « cerchio » — il comparire e lo scomparire cioè l'entrare e l'uscire dal « cerchio » esigono la determinazione del *quando*, quale che sia. Altrimenti non accade nulla né al mondo, né all'uomo cioè nulla diviene né in cielo né in terra, il cerchio rimane vuoto *aeterno modo* come un globo impenetrabile. Non è così? (32).

(32) In una comunicazione epistolare, in occasione della pubblicazione della *Parte I* del presente studio, S. mi promette una replica. Ne sono molto onorato. Vorrei soltanto pregarlo di concentrare la contestazione nei punti essenziali (nel loro contesto) senza divagare su aspetti secondari, come mi sembra abbia fatto nella *Risposta alla Chiesa* (EN, spec. pag. 402 e ss.).

Capitolo V

SCHERMAGLIA BONTADINI-SEVERINO

A) *L'equivoco di Bontadini*

Di recente Bontadini, per distanziarsi dall'immobilismo panenteistico di Severino, non ha temuto di ricorrere al... suicidio ossia di « rimangiarsi » (confesso che il termine non è molto elegante, però lo trovo efficace per dare l'equilibrio e il significato profondo a questa controversia che tocca quella che in senso kantiano si può chiamare la « possibilità della metafisica », sempre « affermata » dal maestro e sempre più negata dal riottoso discepolo) tutto il suo passato. Quale suicidio? questo. Il passaggio dalla « drastica negazione » (l'espressione è dello stesso Bontadini) della realtà del divenire, e questo (a sua confessione) in omaggio a Parmenide, all'ammissione recente del divenire (ma non per il Severino), ostracizzato per tutta una vita, nell'empireo della verità metafisica (1). Riassumiamo brevemente:

1. *La negazione.* — Il procedere del Bontadini è insinuante e sinuoso, secondo il suo stile abituale. Giustamente il problema del divenire è posto e chiamato in causa per mettere a fuoco il senso e la portata speculativa del principio di non contraddizione. Il punto di riferimento esplicito è la posizione hegeliana con la tesi che « il fondamento è il negativo », che è come dire: « se non compare il negativo, non sarà certo il punto positivo a chiamare in causa il fondamento » (p. 334); di modo che « il primato del negativo — primato dialettico — è la via della po-

---

(1) Mi riferisco alla esposizione presentata dal B. al IV Convegno Nazionale dei docenti italiani di filosofia nelle Università, Seminari e Studentati religiosi d'Italia, svoltosi ad Assisi dal 27 al 29 dicembre 1972 sul tema: « Il fondamento » (Cfr. gli *Atti* in « Sapienza », luglio-dicembre 1973. Il sottoscritto, assieme al gesuita P. Lotz, era il terzo correlatore del Congresso).

sizione del primato positivo » (p. 335). Si può dire allora che il *momentum metaphysicum* del divenire è nella sua negatività, ossia nel non avere *nessuna* positività, poiché è proprio dell' esperienza del divenire il suo continuo « passare » ad altro (Hegel), che Bontadini indica con l'espressione formale di « venire meno del dato », da cui scaturisce per l'appunto la « contraddittorietà » del divenire, che viene chiamata la « *grande contraddizione* » (corsivo del Bontadini). La spiegazione che segue offre il precedente immediato della deduzione severiniana assai più del malinteso testo aristotelico sopra discusso. Infatti Bontadini spiega: « La contraddizione del divenire non è *una* tra tante, ma *la* (corsivo dell' Autore) vera contraddizione ». E aggiunge: « ... perché ogni altra [contraddizione] che le si affiancasse non sarebbe che una sua specificazione » (p. 439 s.). Non sarà fuori luogo aggiungere la *spiegazione* della contraddizione pura cioè che i molteplici *casi* di proposizioni in cui il predicato è il termine contraddittorio del soggetto — riguardano l'essenza, mentre *la* contraddizione pura, quella del divenire, riguarda l'esistenza » — contraddizione che Bontadini pensa di superare (e salvare perciò se ben capisco) la realtà e verità del divenire eliminando la stessa contraddizione ad opera della mediazione, cioè del Principio della Creazione (p. 340). L'Autore chiama questo procedere ossia lo fa corrispondere all'*argomento ontologico* (p. 341) ... perché fondato *super rationem entis et non entis*. In realtà, a nostro umile avviso, si tratta di un « salto » dalla sfera dell'essenza a quella dell'esistenza: nella sfera dell'essenza il divenire è contraddittorio e tale rimane; nella sfera dell'esistenza lo sarebbe (e ancor più!) ma cessa di esserlo grazie alla mediazione del principio di creazione (2). In sintesi: « L'Ente crea l'esistente » (p. 343), ch'è un ritorno (attualistico) alla nota formula di Gioberti: però, Bontadini qui non lo nomina, confessando che « la figura della creazione viene qui introdotta o *inventata* (corsivo nostro) » ... e, quindi, si tratta di un « salto ». Severino, come già Lessing nell'incontro con Jacobi, dichiara di non essere capace di farlo. E con ragione, date le comuni premesse (3).

Infatti Bontadini intende la creazione « come atto dell'Immobile che suscita dal nulla la realtà del diveniente ». Quindi il

(2) Ecco la formula: « L'Immobile crea il mobile, ovvero che il mobile è reso intelligibile cioè incontraddittorio, solo se pensato come creato dall'Immobile... », cioè « la realtà del creato è tutta insidente, secondo il rapporto stesso di creazione, nell'atto creatore, tutta compresa in esso » (p. 343).

(3) Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, II ed., Roma 1969, spec. t. I, p. 523 ss.

divenire, come tale, resta sempre nulla, nulla di essere (4). « Il nulla, di cui qui si fa parola, è il nulla dello stesso diveniente, quello stesso nulla che, nel divenire, in un momento del divenire (momento che può, poi durare dei secoli) si *identifica con l'essere* (corsivo dell'Autore) dello stesso diveniente ». Da questo nulla il divenire è liberato dall'Atto creatore così che — si badi bene — « ... la realtà del creato, ossia del diveniente, è tutta insidente, secondo il rapporto stesso di creazione, nell'atto creatore, tutta compresa in esso » (p. 343). Chiaro: ma allora non c'è ossia non è *reale* che l'Immobile, il Creatore degli esistenti. e così infatti pensa il Bontadini che ora dà l'avvio esplicito al « cerchio » dell'essere ossia alla chiusura dell'Uno-Tutto di Severino. Ora l'atto creatore, fuori del quale il divenire non ha sussistenza, è immobile: in questa prospettiva la tesi e l'antitesi [cioè la contraddizione!] vanno entrambe verso la salvezza — cioè, diciamo noi, coesistono. E Bontadini procede imperterrito verso la conclusione che costituirà il cominciamento o *Anfang* di Severino: « In quanto l'affermazione dell'immobilità del Creatore equivale all'immobilità di tutto il reale ». Quindi, ancora, bisogna riconoscere che il divenire in quanto divenire è nulla. Per Bontadini, invece, « ... in questa luce [dell'atto creativo come realtà unica e immobile] è affermata l'immobilità del tutto [come in Severino], senza che sia soppressa la realtà del divenire » *(ibid.):* ciò che Severino, date le premesse, giustamente nega. E questo perché il ricorso alla creazione si presenta qui come un « colpo di pistola »: una volta riconosciuta l'antinomia (fra il divenire come non-essere e l'essere come affermazione di verità secondo l'identità di S e P), sulla base della immobilità del Tutto, essa, lungi dall'essere tolta (come già Kant aveva ben visto), diventa radicale, insormontabile.

Per questo il discorso di Bontadini, stretto nella camicia di Nesso del panenteismo (tanto quanto, e forse di più dello stesso Severino), diventa sempre più oscuro. Egli infatti ammette che la creazione costituisca un *incremento* di essere e sarebbe poi in questo incremento (e/o decremento) la stessa con-

(4) Bontadini lo confermò, rispondendo durante la discussione ad una precisa domanda del sottoscritto, con la distinzione che il « ... divenire si presenta come contraddittorio, ma è reale » (p. 396): una distinzione che né il P. Lotz né il sottoscritto potevano accettare. Il verbale della discussione qui riportato (pp. 357-432) mi sembra esprima ancora la contestazione più approfondita e pertinente della posizione del Bontadini: quella con Severino è una bega in famiglia, data l'identità dello *Anfang* in cui si raccoglie, come momento intensivo, la *vis* dialettica del discorso speculativo ch'è identico in ambedue con la differenza, enorme senz'altro, che quello di Bontadini è di tipo fideista-averroista (Cf. Pomponazzi!) e non interessa il discorso teoretico.

traddittorietà del divenire che « l'essere — il tale essere — [ossia quel divenire] non è ». La contraddittorietà verrebbe già eliminata o, meglio superata dal principio di creazione nel senso già spiegato cioè panenteistico ed in questo senso egli pensa di riammettere il principio di causa e di respingere la posizione di Hume (p. 348). Se non che, tocca osservare, per il fatto che Bontadini pensa di fare il passaggio dal divenire, inteso come pura negatività, all'Immobile, come il Tutto della positività, puntando tutto sulla negatività (5), non sfugge alla risoluzione panenteistica: egli si sforza di sfuggirla, con il semantema del « principio di creazione », ove però non si tratta di creazione come produzione dell'ente dal nulla, ma come « apparizione dell'Essere » al nulla del divenire, che continua ad essere nulla in sé perché è questa negatività che fa fare (si badi bene!) il balzo verso l'Immobile. E pertanto non mi sembra che Bontadini possa concludere (« aristotelicamente ») che *motus fundatur in immobili*, ma piuttosto viceversa che *immobile fundatur in mobili*, per la ragione (prescindo, come mi sembra prescinda anche Bontadini, dall'intuizione), ch'è, a mio avviso, la tesi *princeps* sotto l'aspetto critico-gnoseologico della metafisica panenteistica, e non direi panteistica (Spinoza), dell'idealismo classico di Fichte, Schelling, Hegel..., come ha ben visto fra gli altri, e con più acume degli altri, M. Heidegger.

In conclusione per il Bontadini (edizione 1972): a) il divenire (ed in esso si deve includere il molteplice e diverso...) è come tale, e come tale « permane », contraddittorio (6) poiché il suo essere è non-essere, nella linea di Parmenide, Platone... secondo l'esegesi idealista seguita da Bontadini e Severino — b) Tale contraddittorietà o negatività *assoluta* esige la *metàbasis eis allo ghénos*, il « passaggio » del mobile all'Immobile come Assoluto di positività che assume e ingloba in sé (lo *Umgreifende* di Jaspers!) il divenire. Attenzione ora alla conclusione del tutto coerente: — c) « L'ente [il divenire] che è temporale [nulla] in quanto empirico, è eterno in quanto divino. Ma [proseguiamo

(5) A differenza di Malebranche, Gioberti e degli Ontologi..., Bontadini non ricorre all'intuizione, ma lo attira la dialettica di « hegeliana memoria » della enorme potenza del negativo (Cf.: *Phän. des Geistes*, Vorrede), che si capovolge nella sterminata forza dell'Unico positivo, l'Immobile.

(6) Nell'allocuzione introduttoria del Convegno di Assisi, Bontadini chiama questa tesi il « trampolino di lancio », e spiega che « il divenire è contraddittorio in quanto contiene *strutturalmente* (corsivo mio) il momento del non essere dell'essere » (p. 368)... cioè l'essere che non è, il non essere che è. Però di lì a poco leggiamo che ciò è « solo la *facies contradictoria* » (p. 396). Qui, per me almeno, il discorso diventa oscuro: « strutturale » significa strutturante e perciò costitutivo: come può allora essere riferito alla semplice *facies*?

ancora: attenzione!] il secondo *in quanto* risolve in sé il primo senza residuo» (p. 350). Se non che, tocca subito aggiungere per la coerenza che riconosciamo alla posizione del Severino, non può l'eterno e il divino che è il positivo nella stessa posizione del Bontadini « risolvere in sé » il temporale che per lui è il negativo, poiché quel positivo — Bontadini stesso lo ripete di continuo — sorge e si aderge da/su quel negativo che gli fa da spalla, anche se poi si dice o piuttosto si postula che il positivo (l'Immobile) è *Grund* del divenire temporale: però risolvendolo in sé. Quindi il negativo non molla la sua stretta sull'essere e sulla verità e la metafisica resta compromessa alla radice: lo sviluppo antimetafisico e ateo delle filosofie contemporanee, figlie variopinte ma fedeli del *cogito* moderno, è stato del tutto coerente e inevitabile.

Nell'ampia discussione fra i tre relatori ed i partecipanti al Congresso di Assisi del 27-29 dicembre 1972, alla mia osservazione che nella sua posizione il divenire non è reale, Bontadini rispose con un risoluto: « No! Il divenire, l'ho detto e lo ripeto, per me è reale. E' reale, ma si presenta come contraddittorio » (p. 396). Ma è qui che per me sta il *busillis:* nel riconoscere contemporaneamente al divenire di essere reale e insieme contraddittorio. Capisco bene quanto questi due momenti siano indispensabili per l'operazione del fondamento, proposta dal Bontadini. I due momenti però non *coutuntur*, il matrimonio non è possibile « né oggi, né mai », perché sono momenti eterogenei e opposti all'origine: il divenire si può dire « reale » nella prospettiva attualistica del Bontadini solo a livello di percezione, a livello invece di riflessione ossia nella *reductio in primum principium* il divenire viene invece dichiarato contraddittorio cioè impossibile da capire e pertanto non reale in quanto divenire. Questa dichiarazione della contraddittorietà annulla quell' affermazione precedente di realtà, tant'è vero che per il salvataggio deve intervenire Dio con tutta la sua onnipotenza della creazione. Qui Bontadini, con un'oscillazione che mi sembra assai grave (ma su cui non voglio insistere), sembra intendere il suo principio di creazione nel senso di « concepire l'intero della realtà » *(l.c.)*. Perché allora non affermare *apertis verbis* che la sua *reductio in primum principium* si riduce (passi il bisticcio!) alla ripresa dell'hegeliano: *Das Wahre ist das Ganze*, come farà, con spietata coerenza, il Severino? Se il primo Severino ed anche il secondo cioè quello milanese (come si è mostrato) non vedeva ancora chiaramente questa caduta atea, ora (dal rifugio lagunare: chiedo scusa del barocchismo della espressione!) l'affermazione di ateismo e di amoralismo è del tutto esplicita (senza pudori di sorta). Ma Bontadini, pur cri-

ticando ancora il suo illustre pupillo circa l'eliminazione radicale della « realtà » del divenire, ch'egli stesso (come si è visto) gli aveva trasferito, sembra fare qualche passo indietro e concedere un certo respiro « ontologico » all'ostracizzato divenire.

2. *L'affermazione?* — Mi riferisco all'intervento di G. Bontadini, nel quale il maestro prende posizione rispetto all'ultima svolta del discepolo e della critica che ha incontrato in qualche settore della filosofia italiana sia dell'area atea marxista (abbiamo incontrato sopra la critica radicale di Severino al marxismo) (7), sia dell'ala realista cristiana. Per Severino anche il marxismo è frutto del nichilismo che caratterizza la « caduta dell'Occidente »: nichilista, a questo proposito, è Hegel (8) e, dietro a lui, Marx come anche Nietzsche e Heidegger, tutti vittime dell'oblio dell'essere. Posso subito osservare che anche un realista, e per ragioni antitetiche a quelle di Severino, può condividere la sua critica alla fase conclusiva e più sontuosa del pensiero moderno. Quanto alla discussione sul marxismo il Bontadini non s'impegna e preferisce rimandare ad altra occasione *(sic!)*: comunque egli condivide la tesi severiniana del « tramonto del marxismo ». Ma si tratta di un'attenzione a tavolino e fuori della realtà, se si pensa che oggi almeno la metà del mondo occidentale e non occidentale (l'Italia stessa è in prima fila, seguita dalle altre nazioni cattoliche dell'Europa e dell'America latina) gravitano verso il marxismo (9) con il consenso, che a volte diventa collaborazione attiva, di ampie fasce non solo di laici ma anche di ecclesiastici. L'ottimismo perciò del discepolo, condiviso dal maestro, sembra del tutto fuori stagione.

Riferendosi poi all'intervento di A. Del Noce, nel citato simposio, Bontadini respinge decisamente l'apprezzamento che la « differenza » fra lui e il discepolo sarebbe che egli (cioè Bontadini) si colloca nel punto dove si incontrano « Aristotele e S.

(7) F. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Roma 1978, p. 36 ss. (Tramonto del marxismo).

(8) Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 21. Hegel spiega subito: « Il Tutto è soltanto l'essenza *(Wesen)* che si compie mediante il suo sviluppo. Bisogna dire dell'Assoluto ch'è soltanto "risultato" *(Resultat)* e che soltanto "alla fine" è ciò ch'è in verità » poiché la sua natura è di « autodivenire » (*Sichselbstwerden*). Ovviamente il credente Bontadini questo non lo dice, ma lascia i due momenti del non-essere del divenire e quello della creazione come due massi erratici. Quest'aporia, insormontabile per un'affermazione di realismo teistico, Bontadini non l'ha avvertita né ad Assisi né nella polemica con Severino.

(9) Cf.: C. Fabro, *La trappola del compromesso storico*, Roma 1979, spec. p. 150 ss.

Tommaso sul significato del principio di non contraddizione », mentre l'altro (cioè Severino) « si separa dall'interpretazione aristotelico-tomistica di questo principio per rifarsi all'originale formulazione parmenidea ». Bontadini respinge risolutamente questa « differenza » rettificando ch'egli stesso si è rifatto, e prima di Severino, alla fonte parmenidea; una virata di bordo allora rispetto ad Aristotele e San Tommaso che lo « scolaro » ha creduto necessario portare fino in fondo ossia fino alla teorizzazione dell'immobilità del Tutto per salvare la verità dell' essere e impedire il sopravvento del non-essere? Tuttavia Bontadini dichiara che mentre da una parte anch'egli si mantiene fedele al principio di Parmenide, non vede (come il Severino) ch'esso abbia provocato un trauma letale nella vita dell'Occidente e rimane convinto che « il pensiero filosofico occidentale ha camminato, pur attraverso deviazioni e arretramenti, sul sentiero della verità ». Pertanto, sempre a differenza del Severino, il quale nega che il *divenire* sia attestato dall'esperienza, egli (Bontadini) non vede alcuna contraddizione fra l'esigenza del principio parmenideo e la « constatazione », che tutti facciamo (tutti meno Severino), del divenire. Quindi — è il punto in cui mi sembra di ravvisare un cambiamento di rotta del Bontadini, non solo rispetto alla posizione del Convegno di Assisi ma nella polemica posteriore col Severino — per il Bontadini non c'è contraddizione fra il primo principio e la realtà constatata del movimento, ossia del divenire. Bisogna però subito aggiungere che siffatta convinzione della realtà del movimento è garantita ancora non a partire dall'esperienza come fatto (dato) incontrovertibile che sta a base della riflessione, ma dal ricorso alla mediazione dell'esistenza di Dio. Bontadini su questo rimane categorico: « La metafisica classica consiste essenzialmente nel *toglimento* (10) di questa contraddizione, per mezzo di una costruzione teorica che fa perno sull'affermazione dell'esistenza di Dio — Essere immobile, *Ipsum esse subsistens* — creatore della realtà diveniente » (p. 33). Opportunamente Bontadini qui ricorda, criticando l'atteggiamento benevolo dell'Abbagnano verso il Severino, che il significato — prima ancora che il valore, la verità — di una tesi dipende dal suo fondamento (p. 36). Ed è questo che noi chiediamo anzitutto al Bontadini, a quello dell'ultima polemica severiniana e precisamente rispetto alla « novità » del ricorso a Dio. Aristotele e Tommaso, coi quali ora egli dice di allinearsi, dimostrano l'esistenza di Dio a partire dal moto concludente al Motore immobile; mentre Bontadini parte (come si

(10) Ovvia reminiscenza della *Aufhebung* hegeliana, come « conciliazione » *(Versöhnung)* degli opposti.

è visto) dal Motore immobile per « salvare » il divenire che resta (si badi bene!) sempre puro fenomeno, almeno prima e fuori della indicata mediazione teologica. Parimenti Dio come lo *Ipsum esse subsistens*, a cui giunge S. Tommaso con la metafisica della nozione di partecipazione, ch'è il perno speculativo per la dimostrazione dell'esistenza di Dio e della creazione (11), è, ripetiamo, un masso erratico o un colpo di pistola (a salve!) poiché Bontadini respinge per idiosincrasia l'*actus essendi* tomistico e la precedente *Diremtion* del reale in atto e potenza. Ma è Bontadini stesso che ci mette sull'avviso di non cedere (noi realisti!) ai facili entusiasmi per una sua conversione. E' vero ch' egli intende differenziarsi dallo « immobilismo ontologico » di Severino (al di sopra del quale l'*apparire* trascorre come se nulla fosse) ed è convinto « dell'innegabilità del divenire », ma si tratta del « divenire delle apparenze » (p. 39), mentre per Aristotele e Tommaso, invocati poco fa, tutta la natura, e pertanto la « realtà fisica », è soggetta alla generazione e corruzione cioè al divenire reale e non solo nell'ambito dei fenomeni: il « fenomeno », nel senso ch'esso ha in Bontadini e in Severino, è quello del pensiero moderno, alieno dal pensiero classico (a meno che non si voglia alludere alle correnti scettiche di Pirrone, Sesto Empirico... nell'antichità, a quelle nominaliste del medioevo di Ockam, Nicolò di Ultricuria od occasionalistiche moderne come Malebranche, Berkeley...). Dio contiene *(ed è)* il Tutto e plana su Tutto.

Pertanto quanto rimane chiara e diventa sempre più chiara (anche se inaccettabile) la posizione di Severino, altrettanto rimane ambigua e diventa sempre più ambigua quella di Bontadini. E' vero ch'egli ora afferma *apertis verbis* che « ... ciò che non si può concedere a Severino è la negazione del divenire (come implicitamente un certo non-essere di un certo essere) »; ma insieme trova soggiacente alla posizione di Aristotele « ...un' antinomia cioè (il) contrasto tra il logo e l'esperienza » (p. 58). Ma questo è un Aristotele, dobbiamo osservare, *ad usum Delphini!* L'opposizione di Aristotele, non solo agli Eleati ed allo stesso Platone, è precisamente non la semplice affermazione della realtà del divenire e dei molti di contro all'Essere e all'Uno immobile, ma la scoperta e articolazione del *nuovo* logo dialettico cioè la convinzione che la realtà stessa convenga sia all'ente molteplice come al divenire (il molteplice e il divenire non sono del tutto

(11) Cf.: C. Fabro, *The intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy, (The Notion of Participation)*, The Review of Metaphysics, XXVII, 3 (Washington 1974), pp. 449-491.

la stessa cosa, quello riguarda l'ente come tale, mentre questo si rapporta alla sue eventuali mutazioni) riferita ad una *duplicità* di principi complementari che sono la potenza e l'atto (12). Strana amnesia di chi si batte da lustri per la metafisica con l'etichetta allettante di « neoclassica » (13): una metafisica che vuol essere classica di contenuto con l'affermazione della trascendenza cristiana (Dio e l'anima: spiritualità, individualità, libertà, immortalità...) e moderna nel metodo (il giudizio sintetico a priori, a fondamento della predicazione dell'essere). Lo stesso Bontadini l'ha dichiarato esplicitamente al Convegno di Assisi (*l.c.*, p. 353 s.), osservando insieme di distaccarsi dall'agnosticismo kantiano con il Principio di creazione che dovrebbe rompere il « cerchio » — mantenuto invece, con coerenza, dal Severino — del principio di Parmenide (14).

B) *Congedo di Severino dall'Occidente e congedo dal pensiero di Severino*

La tesi fondamentale e unica, evidente e incontrovertibile, della posizione severiniana è che la civiltà intera, anzi tutta la storia dell'umanità, è nichilismo cioè che l'essere a cui si richiama è nulla in quanto ammette la contingenza e la libertà.

Il « bivio » — un termine di antica fama — che ricorre di continuo negli ultimi scritti (15) — sul quale Severino intende riportare chiunque ha a cuore il destino, e prima ancora il significato della verità — prende questa volta l'avvio non più dal tanto invocato e celebrato Parmenide, assertore dell'opposizione

(12) Cf. spec. *Metaph.* IX, 1-5 e 6-9. La rilevanza teoretica di questa dottrina, taciuta dal Bontadini, è duplice: a) mentre l'opposizione di essere-non essere, con cui lavorano gli Eleati, non può concepire la verità dell'essere che nell'unità dell'atto del pensiero, b) l'opposizione aristotelica dei contrari fa posto ai molti e al divenire dell'ente subordinati, ma reali e distinti, rispetto all'Uno e all'Immobile che tutto muove (*Physic.* VII, 1; *Metaph.* XII, 7).

(13) Recentemente ho letto da qualche parte una dichiarazione di un fedele allievo del B., V. Melchiorre, che il maestro — finora acerrimo avversario delle 5 vie tomistiche (l'ho accennato sopra) — starebbe rivalutando la *via motus!*

(14) Ogni « neo... » in filosofia ha la pretesa di « riformare il fondamento » ricorrendo al compromesso: p. es. il neoplatonismo con Platone ed Aristotele, il neokantismo con Kant e l'empirismo scientifico e ora la scuola di Milano, passata dalla neoscolastica alla sintesi di realismo-idealismo come filosofia « neoclassica » (Cf. C. Fabro, *Breve discorso sull'essere*, nel vol.: « Tomismo e pensiero moderno », Roma 1969, p. 359 ss.). Invece il « pensare » dei pensatori essenziali è sempre regressivo cioè un ritorno al fondamento per stabilirsi in esso.

(15) Spec. nell'ultimo (per ora!): *Il destino della necessità* « Catà tò chreón », Milano 1980 (nelle pp. 114-116 il termine ricorre almeno 10 volte).

di essere e non-essere, ma dal più vecchio Anassimandro (16), che sposa la verità con la necessità *(catà tò chreón)*. Però precede una riserva tutt'altro che illuminante: « Ma ponendo le parole di Anassimandro accanto al titolo del libro non s'intende di proporre un ritorno al più antico pensiero dei Greci. Si intende qualcosa di più essenzialmente decisivo: il riportarsi al bivio dal quale si dipartono il sentiero percorso dalla civiltà occidentale e il sentiero ancora intentato. Riportarsi al bivio, per oltrepassarlo lungo il sentiero intentato » (p. 14). Osserviamo subito che « bivio » indica il punto d'incontro di *due* strade e della rispettiva divaricazione, cioè, nel caso, la divaricazione verso l'essere e verso il non-essere, di cui Parmenide afferma, però, l'inconciliabilità. Ma, tornando al bivio, perché la figura diventi intelligibile, occorre che assieme alla via dell'essere (l'intelligibile) appaia (sia presente) anche la via del non-essere (l'esperienza): Parmenide sembra attribuire o riservare questa via alla doxa — e su quest'attribuzione-separazione si fa forte Severino, ma non soltanto lui, per identificare verità e necessità. E' nel senso infatti di « necessità » ch'egli interpreta il *catà tò chreón*. Ma allora sul bivio rimane soltanto la necessità dell'essere, che si afferma da sé e che cambia in necessità, come Mida cambiava in oro tutto ciò che toccava, od anche, per usare un'altra figura assai cara a Severino, che entra nel « cerchio » dell'apparire? Quindi Severino parte all'oscuro, forgiandosi termini e concetti che, appena enunziati, sfumano nel nulla.

Il metodo seguito dal Severino è quello della « regressione al principio di fondo », che possiamo chiamare l'immobilismo, l'unicità, la totalità e pertanto l'immobilità, l'intramontabilità, l'incontrovertibilità... dell'atto (di pensiero). Malgrado le invocate affinità con Spinoza, Hegel, Heidegger..., egli respinge ogni coincidenza e pretende di essere « L'Unico » ad inalberare il vessillo dell'Uno indivisibile ch'è tutto in sé compiuto, al quale nulla si può aggiungere o togliere. Si tratta di annunziare per la prima volta, nella storia dell'uomo, piena di clamori e di contese a tutti i livelli, la presenza-pienezza eterna dell'Atto che nulla può scalfire.

1. *Il principio del nichilismo.* Già sappiamo che per Severino l'ente, qual è stato finora interpretato ed espresso dall'Occidente, si risolve nel niente ed è lo stesso niente: « Lungo il sentiero dell'Occidente, il senso non ambiguo ma essenzialmente

(16) Discepolo di Talete, secondo Suida (FV, 12 A2; Diels I, 82, 7). Il richiamo ad Anassimandro c'è già nel magistrale studio di M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in « Holzwege», Frankfurt a. M. 1950, p. 296 ss. (H. è nominato di fatto a p. 15).

nascosto dell'ente è il niente. L'inconscio essenziale del rispecchiamento è, qui, la nientità dell'ente. E la necessità è, qui, la necessità dell'ente che è niente. Nella sua essenza, la necessità dell'ente — che-è-niente — coincide con la libertà. Questa essenza comune alla necessità e alla libertà è la persuasione che guida la storia dell'Occidente: la persuasione che l'ente sia niente » (17). Nella spiegazione o fondazione di siffatte accuse — *a prima vista* inintelligibili e che farebbero dubitare della sanità di mente dell'autore — la coerenza, quella della logica interna intendo, non manca: anche se il maestro gliel'ha contestata, noi gli facciamo grazia.

a) *L'oscillazione fra l'essere e il niente.* Severino procede molto alla svelta: si costruisce, a partire da situazioni speculative in oscillazione, come quelle di Platone e Aristotele rispetto al divenire, delle formule assurde e rasentanti il ridicolo, per tirare la sua conclusione. Questa: « E' inevitabile per il pensiero metafisico, che l'ente in quanto ente sia ciò che può non essere — ciò che può trovarsi in compagnia del niente —: altrimenti *tutto* sarebbe eterno ». E per illustrare siffatto principio Severino non trova niente di meglio dell'esempio del divenire artificiale qual è la costruzione di una « casa », nella quale, se possono preesistere i materiali, la casa come unità in cui essa consiste, non preesiste ed è per Severino nulla, così come quando viene distrutta diventa nulla (18). E questo va inteso in senso rigoroso: *« E' inevitabile, per il pensiero metafisico, che l'ente in quanto ente sia ciò che può non essere* — ciò che può trovarsi in compagnia del niente —: [è la tesi del nichilismo, combattuta da Severino] altrimenti *tutto* sarebbe eterno » [è la tesi difesa da Severino]. Com'egli espone in seguito, specialmente al c. V. Pertanto dal punto di vista del pensiero occidentale è necessario, affinché si possa passare alla costruzione di una casa, che *almeno* questa unità sia stata prima un niente (prima della costruzione della casa) e torni ad essere un niente quando la casa tornerà ad essere un niente, quando la casa andrà distrutta (ed i mate-

(17) DN 15. S. sta per pubblicare una II ed. di SO alla quale ha premesso un'ampia Introduzione dove fa il bilancio del suo itinerario: sarà indicata con ISO (S. mi ha molto cortesemente fornito una copia fotostatica che citerò nel seguito: anticipo qui il mio vivo ringraziamento).

(18) DN 24 s. — A differenza di Heidegger secondo il quale il *Dasein*, ispirato a Kant, è implicato nel tempo e rimanda (intenziona) al nulla, alla fine e alla morte... (*Sein zum Ende, Sein zum Tode*). (Cf. *Sein und Zeit*[5], I, spec. § 46 ss. p. 235 ss.). L'ultimo Heidegger sembra fissarsi sulla finitezza del *Sein* sulla correlazione stretta di «*Sein und Zeit*». «*Zeit und Sein*» e ricorre alla formula neutra e vuota del *c'è « es gibt » (Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 5).

riali che la costituiscono continueranno tuttavia ad esistere) (p. 26). Ma poi, aggiunge, anche i materiali della casa sono alla loro volta il risultato di una « produzione » dovuta alla « natura » o alla « tecnica » umana e quindi, daccapo, sono pluralità di unità che escono dal nulla ed entrano nel nulla. La condanna, pertanto, ad essere niente dell'ente è nella constatazione ch'esso comincia e finisce così che la cosa è un « oscillare » (*epamfoterizein* = oscillare, tenersi in bilico fra il nulla — l'essere — il nulla ove il nulla ha il sopravvento). Il significato allora di questo nichilismo è del tutto esoterico, orfico e gnostico, quello di un'eternità immanente al mondo ed al «succedersi» delle ore e dei giorni: è questo ch'è rimasto finora misconosciuto — Severino non dice neppure « obliato » come Heidegger —. Così lo sviluppo del nichilismo, leggiamo ancora, è la liberazione da ogni eterno [al contrario della sua posizione] e *tutta* la realtà è intesa come realtà "storica"; allora di *ogni* cosa si deve dire che « è un non-niente che è stato e torna ad essere un niente » (p. 26). Chiaro ancora: se la «cosa» di cui si parla (questa «casa») si trova fra due niente, uno *a quo* e un altro *ad quem* (19), la cosa che emerge dal niente torna ad essere niente. Posto allora che una realtà è storica in quanto non necessariamente è legata all'essere, la storia non appartiene all'essere cioè alla verità. La conclusione: « La "storia", così come la "creazione" (20) e la "libertà", appaiono per la prima volta col pensiero dei Greci [*sic!*] nel pensiero cioè che pensa come niente l'ente in quanto ente » *(l.c.)*.

Queste espressioni, del tutto insolite, non solo al linguaggio comune ma anche a quello filosofico (e Severino l'ammette espressamente), sono un continuo ritornello e la ragione è nella presa di posizione *contro* il divenire. Qui per coloro, formati all' autentica metafisica classica, che sta agli antipodi della neoclassica imperante finora (ancora?) alla Università Cattolica, di cui Severino è il più celebre (e celebrato, almeno, dal maestro Bontadini) epigono, non torna non solo la logica ma neppure la grammatica. Un gioiello ovvero uno dei più virtuosi ed insieme rivelatori *abracadabra* può essere il seguente: « L'entificazione del niente (21) come anticipazione del niente, richiesta dal senso

(19) E' questo anche il significato dello *epamfoterizein* tra l'essere e il niente, ossia il nascere e il morire, che circola dall'inizio alla fine del volume. Esso indica già lo svuotamento della necessità del principio di (non) contraddizione.

(20) Sorprende quest'inserzione improvvisa della creazione ch'è propria del pensiero biblico ed estranea al pensiero classico.

(21) L'ente è quindi un *posterius*, un prodotto della mente: non capisco allora perché Severino si lamenti con me di averlo incluso nell'immanentismo moderno.

stesso del divenire, si distingue formalmente dall'entificazione del niente in cui consiste il nichilismo in quanto persuasione che l'ente divenga e *cioè* sia niente — e dunque in quanto nientificazione dell'ente. Se ne distingue formalmente, ma, insieme è ad essa necessariamente legata. La persuasione (la volontà) che l'ente esca e ritorni nel niente è persuasione che l'ente è niente » (p. 61). E la musica continua su questo tono per centinaia e centinaia di pagine per sfociare per altre centinaia di pagine in quisquilie (assai discutibili!) di etimologia comparata. Siffatta « persuasione », che Severino chiama la « struttura fondamentale dell'Occidente », si esprime con la *volontà* di potenza. Il nichilismo, perciò, come persuasione voluta, è effetto di una decisione di volontà: la creazione dal nulla e la redenzione (cristiana) dal peccato e si metta anche la risurrezione dalla morte e la vita eterna, gli ultimi articoli del Simbolo di fede, sono i momenti abissali di questo nichilismo. Perfino la preghiera del credente, le stesse domande e implorazioni del *Pater* nel Vangelo, sono per S. espressioni della volontà di potenza: logico, per chi come S. non ammette Dio e non tollera la libertà di scelta e vede tutto *aeterno modo*. La sua formula è l'isolamento della terra deciso dalla volontà: da tale isolamento, infatti, procedono tutte le aporie della verità dell'ente (essere) e della libertà del divenire, cioè per Severino la loro impossibilità e la loro contraddizione.

b) *La Terra, il Tutto e la parte, la Necessità.* — Poiché ogni cosa è destinata all'essere, non potersi liberare dal destino dell'essere significa rimanere fedele al proprio cuore, non poterlo tradire. E questo destino è la verità del Tutto che eternamente appare, che forma lo sfondo senza di cui non può apparire nessun ente. E qui Severino — proprio quando vuole sfondare e s'imbatte nella terra di nessuno e tocca riconoscere: *hic sunt leones* — sbanda con richiami romantici. Scrive: « La verità del Tutto, eterno, appare. Abita eternamente nel cerchio eterno dell'apparire. Anche l'apparire, come ogni ente, è destinato all'essere e quindi è eterno. E la verità del Tutto, in quanto essa è ciò che di necessità è detto di ogni ente, è lo sfondo senza di cui non può apparire alcun ente » (p. 126 s.). Sfido chiunque, a cominciare da Severino stesso, a dare un senso plausibile a queste espressioni. Ed anche a quest'altre che subito seguono: « Ma il Tutto, di cui eternamente appare la verità, non appare tutto insieme, in ogni suo tratto, ma si inoltra nella luce dell'apparire. Vi si inoltra, rimanendo ciò che è inalterabile e immutabile » (p. 127). Qui, per un colpo di bacchetta magica, abbiamo l'apoteosi dell'apparire che diventa la luce in cui s'illumina l'inoltrarsi di una parte del Tutto, poiché il Tutto del divenire (ov-

viamente) non appare tutto insieme. L'apparire vien detto « luce »: è una metafora? Allora il Tutto come tale, che per definizione è sottratto nel suo insieme al divenire, resta nella tenebra? E si badi che questo apparire, non è un'apparenza, ma appartiene a ciò che appare e quindi a ciò che la verità dice. E' un'apparenza, che non è apparire, perché è l'inoltrarsi del Tutto nel « cerchio » dell'apparire: il « cerchio » è un'altra metafora che ricorre di continuo in *Destino e necessità*, ma non si comprende cosa significhi: se significa appunto la necessità del Tutto, significa altrettanto l'impenetrabilità e non è impossibile inoltrarvisi. Ancora, e questo sotto un aspetto più teoretico: se il Tutto rimane nascosto, come allora ciò che appare può essere riconosciuto e riportato (fondato!) al Tutto che come tale non appare, che non può né deve apparire? Ma Severino ha distinto, poco prima, due tipi di totalità: a) la totalità come... *quel certo insieme di enti* cui compete di essere, nell'accadimento, la totalità degli enti che appaiono; e b) *la totalità di ciò che appare* a cui compete il sopraggiungere ossia l'apparire dell'accadimento. E' questa seconda totalità che appare, che non incomincia né cessa di apparire; è il « cerchio » in cui entra l'apparire e da cui esce con lo scomparire. Bisogna allora dire che la prima totalità non appare né può apparire, ma è appunto quel « certo insieme di enti che appaiono ». Quest'ultima espressione non sembra felice se sta ad indicare il Tutto, poiché così definito cioè come un « certo insieme » esso è piuttosto un aggregato i cui elementi hanno per denominatore comune l'apparire ch'è l'elemento accomunante ma indeterminato e non qualificante e per di più (o di meno!) indica il *punctum diremtionis* fra le due totalità (22). Leggiamo così che « solo l'immutabile può inoltrarsi nella luce dell'apparire e ritrarsi da essa » ed insieme che « ... inoltrandosi nell'apparire, il Tutto continua a sorgere e la sua forma compiuta continua a rimanere nascosta. Questa parte è la *terra* » (p. 127: corsivo di Severino), ch'è intesa come sintesi del mondo sia della natura come dell'uomo, così che « la terra è destinata all'apparire e l'apparire è destinato *alla terra* ». E' il panenteismo dei presocratici (ma non al modo dei presocratici, ma secondo l'identità di essere-apparire). Severino parla, in questo contesto, di « apparire trascendentale », ch'è un termine nuovo nella tradizione filosofica ove l'apparire è stato finora riservato al « fenomeno ».

(22) Severino sembra sentire la realtà della difficoltà, cioè che la distinzione fra le due totalità (dell'apparire), ossia di una che non *(sic!)* può apparire (ma a cui compete di poter apparire) e dell'altra che appare (Cf. p. 110 nota 1). Non si tratta qui di un « diversivo » (rozzo e confuso) della *Diremtion* aristotelica di potenza e atto?

c) « *Il destino della necessità* ». — Caposaldo della concezione del Severino è che « la verità dell'essere è il luogo della necessità », il principio sul quale già si articolava la SO ossia che « ogni parte è necessariamente unita al Tutto *così* che il suo accadimento od apparire è eterno come il Tutto ». Di qui l'esclusione categorica — sembra anzi che ciò sia lo scopo primario dell'opera di Severino, da cui dipendono le altre più vistose e colorite negazioni (Dio, l'anima, la libertà, immortalità personale...) — della contingenza e della libertà dell'Io che Severino sembra identificare (23). Non c'è scampo: « La libertà appartiene all'essenza del nichilismo » (p. 19). Segue l'identificazione di libertà e contingenza: « In quanto indecisione *(epamfoterizein)* tra l'essere e il niente, l'ente in quanto ente è libertà » (p. 30) e spiega ossia conclude: « In quanto libero dall'essere e dal niente, l'ente è libero da ogni legame, libertà assoluta », la quale, in quanto esige lo sganciamento delle cose o dal nulla o dall' essere equivale *(sic!)* all'annientamento delle cose. Contingenza e libertà costituiscono l'alienazione essenziale della verità dell' essere cioè la negazione della verità dell'essere (p. 94).

Mentre oggi tutte le scienze naturali, soprattutto nel campo della microfisica e della microbiologia, hanno abbandonato il determinismo della fisica classica e si affidano a leggi di tipo probabilistico e altrettanto dicasi delle scienze umane, Severino propugna un determinismo assoluto come la monade di Leibniz senza finestre né porte, come la sostanza spinoziana (checché dica Severino in contrario) ch'è identità di sostanza e modi, di sostanza e attributi perché è inizialmente e costitutivamente identità di essenza e di esistenza. Inevitabile la concezione della libertà come « servitù » (DN 125), la negazione di libertà nel senso di fondamento della dignità della persona e pertanto della sua responsabilità di fronte al bene e al male. Cosa può rispondere Severino al continuo avanzare del male e della violenza? E se i killers, ribelli ad ogni legge e che considerano l'uomo una « cosa » come qualsiasi altra, gli uccidessero moglie, figli e parenti e amici...? Severino risponderebbe: « lo so che tutto questo, e il peggio che potrebbe ancora venire, è la conseguenza del nichilismo dell'Occidente, cristiano e non cristiano », ch'egli è venuto appunto a inchiodare alle sue responsabilità. Potrebbe rispondere, magari scrivere subito un libro su questo... Scrivere è facile, soprattutto quando si afferma che Tutto è eguale a Tutto e che tutto è eterno... ed eterno è perfino ogni evento, che anche lo « ... entrare ed uscire del tutto » non è un

(23) Questa negazione è l'oggetto di tutto questo volume del 1980, il quale, con le sue quasi 600 pp., formerebbe (appena!) la prima parte della trattazione (Cf. Prefazione, p. 16).

divenire. I libri del Severino, in continuo aumento, non sono che l'identico ritornello del Tutto (passi la metafora per questo suo gioco comico-tragico) sull'identica corda del destino della necessità.

Infatti ora nella ISO Severino intende sempre la SO come l'apparire dell'ente, il quale, come tale (d'accordo!), è impossibile che non sia. Cioè — continua — il Tutto è eterno, come Tutto e in ogni sua parte, anche la più piccola e irrilevante... sulla base che « ... l'originario è unito da un legame necessario al Tutto pieno dell'ente » (ISO 75) (24). E su questo l'accordo non è più possibile. Ancora in ISO fanno la comparsa in forma esplicita, come fattore nuovo, le « costanti » sia iposintattiche come persintattiche e metasintattiche destinate a proteggere (illuminare) la costante sintattica come « ... l'essere ente è la costante sintattica di ogni significato » (25). Le costanti sintattiche restano ovviamente dentro il « cerchio » dell'apparire, le altre fuori: ma se le sintattiche emergono, affermano l'essere... in quanto operano quelle che stanno fuori, cioè quelle che costituiscono quella parte del Tutto che non appare (poiché se apparisse, esso sarebbe nel cerchio), dove si fonda la necessità e come essa si costituisce? E queste stesse varianti ipo-per-e metasintattiche come attestano la loro appartenenza sia a quelle sintattiche, che sono nella luce del cerchio (del divenire...), sia al Tutto in quella parte (!) che « necessariamente » resta nascosta e perciò avvolta nella tenebra (è il *chaos* degli antichi?)?

Il mio congedo è sempre e ancora di attesa: in questi ultimi scritti (26) ho visto trapelare incertezze, oscillazioni *(epamfoterizein)*, tra il detto e quello che va ancora detto — o non piuttosto tra quello che è stato possibile dire e quello che non lo è? (Anche se Severino non può tollerare la categoria del « possibile », che annienterebbe il « destino della necessità »?). Mi limito a ripresentare, in forma più elementare, alcune riserve di fondo sulla idiosincrasia che Severino sembra mostrare quanto alle « differenze », che per chiunque abbia attraversato la « selva selvaggia ed aspra e forte » della filosofia, non può non aver

(24) Ora in ISO Severino ricorre alla scappatoia hegeliana della « contraddizione dialettica », ch'era assente in SO; ma il ripiego non cambia nulla, anzi aggiunge difficoltà a difficoltà, soprattutto quella che la SO non ammette né « momenti » né « movimenti » di sorta. E poi, anzi prima di tutto, resta il problema dello *Anfang*, che sarebbe spostato in una regressione all'infinito.

(25) E' qui che si inserisce, mi sembra, il rapporto dialettico fra fenomenologia e logica (Cf. ISO 87): le uniche forme di riflessione accolte da Severino; un'accettazione di cui lui stesso sembra avvertire qua e là l'inconsistenza ossia una mutua repulsione come già accadde ad Hegel.

(26) Soprattutto in ISO (1979) e *Destino della necessità*, I (1980).

causato timore e tremore (27). Si tratta dei termini fondamentali:

a) « Cosa » (è il semantema da cui parte Severino ed è già un passo falso), ente, essere, essenza, esistenza... sono per S. sinonimi (28); ma « ente », secondo i grammatici, è un participio e perciò partecipa del nome (=contenuto) e del verbo (=atto): perché Severino lo dimentica? « Ente » dice proprio « aliquid quod habet esse in rerum natura » (Cf. *Risposta...*, p. 430 nota) a differenza del suo *esse*-copula cioè del pensare. Allora:

b) lo « essere » dell'ente ch'entra nel « cerchio » della verità-necessità, è per S. l'essere mentale cioè il mediante fra S e P, l'essere ch'è funzione attuante del pensiero come nei giudizi sintetici *a priori* di Kant. Checché egli dica, anche per lui come per l'immanenza moderna, l'essere è l'attualità del pensiero cioè del giudicare: è l'atto del giudicare.

c) S. Tommaso non si stanca di affermare che la prima apprensione intellettiva, ossia il cominciamento assoluto del pensare, è quella del plesso di *ens* ossia del reale concreto in atto come sostanza prima, l'emergenza della realtà materiale e spirituale. E si dice *ens* dallo *esse* nel significato suo principale che non è l'essenza ma l'*actus essendi*, così che l'essenza (la « cosa »: uomo, cavallo, albero...) è il soggetto come la sua potenza reale ricevente (29). Questo *esse* è l'atto di ogni atto poiché, per poter operare, anche per poter pensare e volere bisogna prima aver l'essere, il quale perciò s'impone come l'atto di tutti gli atti. Ma Severino, come il suo maestro, ha proceduto, per *oppositam viam*: con coerenza, a differenza di lui.

---

(27) L'espressione paolina (*Philipp.* 2, 12) ricorre anche sotto la penna di Severino.

(28) Poiché la « cosa », semplice essenza possibile, può essere e *non* essere, ecco per Severino che il Nichilismo è l'essenza del pensiero occidentale. Ma si tratta di una *ignoratio elenchi*, anche per il pensiero greco, poiché l'ente *(tò ón)*, e non semplicemente l'essere *(tò einai)*, è l'oggetto della *philosophia prote*, che ha per primo significato la sostanza prima cioè il reale *in rerum natura*, e non il vero e il falso *(hòs alethés)*, e soprattutto le sostanze separate dalla materia e immobili (*Metaph.* VI, 1. 1026 a 10 cc.; XIII-XIV, spec. XIII, 9, 1086 *a* 21 ss.).

(29) Secondo Severino io avrei tentato, « aprioristicamente », di accostarlo a Spinoza (*Risposta...*, p. 428). Forse ha ragione, perché *a posteriori* cioè rileggendo gli scritti vecchi e nuovi di S. si vede ch'egli si è portato al di là di Gentile e di Bontadini cioè all'identità dinamica di essere-apparire a favore della coppia evanescente di apparire-scomparire. Quindi quello di S. è nichilismo all'ultima potenza.

d) E' dal passo falso — e falso perché impossibile prima che incomprensibile — di partire dall'esse-esistentivo, predicativo derivato dall'identità scolastica di essenza-esistenza, che Severino riduce l'essere a relazione, nesso, connessione... mettendosi sulla scia dei maréchaliani e di non pochi heideggeriani: la sua tesi su Heidegger non è rimasta in lui senza effetto.

e) All'identificazione di essere e di pensiero, che sono invece, per il realismo, la dualità primaria e fondante, seguono le altre identificazioni: di particolare e universale, di soggetto e oggetto, di parte e Tutto, di principio e conseguenza, di essenza e di esistenza. Su tutte sovrasta, per le sue conseguenze distruttive in campo esistenziale, l'identificazione di intelletto e volontà, cioè la negazione più radicale della libertà radicale in cui finora mi sia imbattuto. E questo per far posto al dominio incontrastato della «necessità», come unico autentico destino dell'Occidente, che chiude ogni orizzonte alle differenze di qualità e quindi alla possibilità stessa del pensiero che, una volta entrato nel «cerchio», non può trascendere l'orizzonte dell'identità e deve «pareggiare tutte le erbe del prato» (30). Come la morte manzoniana, così anche questa morte del pensiero: malgrado la dichiarata, ripetuta e protestata e senz'altro sincera ed altrettanto inutile convinzione dell'acuto e ostinato autore. Per parte mia,

(30) Pertanto ciò conferma il giudizio della «continuità» di pensiero fra Bontadini e Severino (come, per intenderci, sul piano teologico, quella fra K. Rahner e H. Küng): perciò sorprende, né tuttora si riesce a capire (di qui il mio rifiuto ad entrare nella terna giudicante del Severino — Cf. al riguardo: *Risposta alla Chiesa*: EN 389, nota 3), perché l'autorità abbia riservato ai due discepoli (Severino, Küng) un trattamento diverso dai maestri (Bontadini, Rahner). E' vero che Bontadini si è mostrato incoerente, rifugiandosi nelle alte protezioni (come Rahner), dopo aver appiccato l'incendio: tanto più apprezzabile, proprio per questo il Severino, rimasto fedele al suo principio, ch'è quello stesso di Bontadini. Ma sembra che lo stesso Severino non abbia afferrato od apprezzato questa *Diremtion* ed ambedue continuano a scambiarsi complimenti.

Tuttavia S., tocca riconoscere, non si ferma ai complimenti, ma accusa Bontadini d'incoerenza poiché costui «...ammette la possibilità di capitolazione della propria fede. E' un fedele che non è fedele» (AT 168), per il quale la stessa «autorità carismatica (la Chiesa) si illude... di credere». E S. conclude piuttosto brutalmente: «Lascio all'"autorità carismatica" l'incombenza di far giungere, "al suo momento" il suo "giudizio" su questa affermazione di Bontadini» (*sic!*, p. 169). Bontadini, invece di accusare il colpo, intende continuare l'idillio: «Tenendo viva la memoria di questo principio (parmenideo) Severino ha dato un poderoso (*sic!*) contributo al mantenere in vita il pensiero speculativo» (*Nostalgia dell'eterno*, «Vita e Pensiero», 1979, 4, p. 33. Cf. anche pp. 37, 38. — A p. 39 Bontadini celebra il merito di S. di aver aperto la «...possibilità di dare appagamento razionale alla nostalgia dell'eterno»). S. non poteva aspettarsi un consenso più esplicito e quindi la conferma da parte dello stesso B. della «capitolazione della propria fede».

disposto ad essere smentito, non sembra però possibile attendersi un cambiamento di rotta: questo suppone una coscienza diretta, oggi rara e sempre più difficile anche in campo realista, dell'autentica rivoluzione speculativa del realismo di Tommaso, deviata da secoli (anche nella scuola tomistica) in quella scolastica che ha provocato, con la sua vuotaggine formale il « capovolgimento » del criterio di verità nel senso di identità reale di essenza ed esistenza cioè di contenuto e atto e del significato della libertà come spontaneità-necessità del pensare da parte del pensiero moderno.

C) *Domande senza risposte*

Sono domande semplici per la riflessione radicale, fuori di ogni polemica, come le « Romanze » per pianoforte di Mendelssohn-Bartholdy, sulle quali ci siamo esercitati da ragazzi, erano « senza parole », destinate al puro ascolto di stupito godimento.

1. *Il richiamo arcaico per la semantica originaria.* — Respinta con il neoidealismo, a differenza di Hegel legato all'antichità sia a Platone come ad Aristotele e a Proclo, ogni struttura del pensiero, S. pretende di fare ritorno al bivio arcaico della via del Giorno e della via della Notte, della presenza e dell'assenza, della luce e della tenebra, dell'essere e del non essere. *Tutte* le vie dell'essere, tentate dall'Occidente, sono state deviate nel (dal) non essere, che si è sprofondato nella Notte buia senza luna e senza stelle.

a) Come prologo riprendo un testo della Lettera di Fichte a Jacobi del 30 agosto 1795 contro ogni dilettantismo in filosofia, che mi colpì un quarto di secolo fa: « Noi cominciammo a filosofare per orgoglio, e fummo portati a perdere la nostra innocenza: abbiamo scoperto la nostra nudità e d'allora noi filosofiamo per la nostra salvezza » (31). Severino, invece, è sicuro di sé (beato lui!): se tutti finora hanno camminato nel sentiero della notte — ma si può vedere un sentiero nella notte? — lui ha trovato, dopo due millenni e mezzo di smarrimento, il sentiero del giorno e abbassando sempre più il tiro, già risoluto e deciso fin dall'U.C., ora da Venezia spara a zero su tutti. In

(31) « Wir fingen an philosophieren aus Uebermut, und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; wird erblickten unsere Nacktheit und philosophieren seitdem aus Noth für unsere Erlösung » (*J. G. Fichte's Leben u. literarischer Briefwechsel,* hrsg. von seinem Sohne J. H. Fichte, Sulzbach 1831, Zweiter Theil, p. 182). Il testo sta come motto al volume per l'ordinariato: *Dall'essere all'esistente* (1957; II ed. Brescia 1965, p. 7).

questo episodio stravagante e inconsistente nella sua formulazione stessa, c'è un richiamo che va raccolto sia pure con le dovute riserve.

b) La dichiarazione che *tutto* il pensiero, in *tutti* i tempi, in *tutte* le forme, antiche e moderne, realiste e idealiste, teiste e atee, sia caduto sotto il denominatore comune di «nichilismo», riesce mortale per il Severino stesso più che per gli altri. E con chi potrà ormai comunicare, se tutti (idealisti e realisti, spiritualisti e materialisti ecc.) sono sprofondati nella notte del nulla? Nell'Inferno dantesco i dannati possono ancora parlare, ascoltare e rispondere, (e come!) e riescono a farsi capire benissimo dal Poeta. Qui invece tutti — non esclusi Heidegger e Bontadini e gli stessi Presocratici suoi maestri — parlano il linguaggio della Notte e del ... nulla e pertanto non solo non dicono né esprimono nulla per Severino ma neppure Severino può dire nulla ch'essi siano in grado di comprendere. Ma allora per chi scrive — e *quanto* scrive! — Severino? Se tutti, all'infuori di lui, siamo vittime del nichilismo di pensiero, dobbiamo rassegnarci anche al nichilismo di linguaggio come il Cratilo eracliteo (*Metaph.* IV, 5, 1010 a 12).

c) Il ritorno all'inizio dei Presocratici — di Anassimandro (32), Parmenide, Eraclito... che Severino ha ripreso da Heidegger, ricalcandolo — si presenta ambiguo. E' del tutto inverosimile, anzi va respinta in partenza, l'affinità del pensiero presocratico, che appena sta distaccandosi dall'alone del mito, col clima del pensiero moderno post-illuministico. Basti qualche osservazione presa da un maestro della filosofia e filologia classica: l'ambiguità è nella dichiarazione di Severino e dello stesso Heidegger secondo i quali già con Parmenide (e prima ancora con Anassimandro) inizia la deviazione o caduta dell'essere nel nulla. Di qui il passaggio al significato, centrale per Severino, di « necessità » del *catà tò chreón*, per eliminare insieme alla radice la doppia contingenza nella natura e la libertà nell'uomo. Il plesso del divenire, dell'essere e del passare, tuttavia, si tengono qui l'un l'altro, *catà tò chreòn*: « Chi volesse qui tradurre il *chreón* con "necessità" (33), farebbe violenza alla realtà e al

(32) Mi sembra che nelle citazioni del testo di Anassimandro (sullo *ápeiron* Simplic., *Phys.* 24, 13), Severino omette proprio la prima frase che lo contiene: « *A. archèn... éireke tòn ónton tò ápeiron* » (12 B 1; 89, 11-12).

(33) *Destino della necessità*, è infatti il titolo dell'ultimo scritto di Severino: un titolo di rapina sul piano non solo filologico, ma anche speculativo. Anche in Grecia il sorgere della filosofia è stato l'amore per la fondazione della libertà. (Cf.: Aristotele, *Metaph.* I, 2, 982 b 24-28).

linguaggio: invece il senso è: "... com'è [come si esige] nell'ordine" » (34). Il filosofo greco, checché sia del popolo che vive immerso nei miti, vive *davanti* alla natura, riflette sui suoi fenomeni e ne cerca le leggi in terra e in cielo per aprirsi un varco alla libertà, sia per il singolo (il saggio) come per la società (la *polis*). Pertanto il discorso di Severino in questo preteso fondamento di accusa del nichilismo, deve dirsi « senza situazione », personale e arbitrario.

Egli scrive con tutta sicurezza: « tò chreón è, qui, la necessità » nel senso forte (DN 14) e di qui il passaggio (si fa per dire!) al concetto di « destino » come coincidenza (hegeliana e gentiliana!) di necessità e libertà. Ma quale libertà? Tutto il DN mira alla negazione della libertà di scelta (Cf. spec. p. 505).

2. *Tensione insolubile d'immediatezza-mediazione.* — L'inciampo insormontabile del monismo (gnoseologico-metafisico moderno) è l'impossibilità di mantenere intatta la sua identità ossia la necessità di chiedere aiuto, dopo averlo respinto col dubbio, all'immediato, allo spurio... vale a dire di riprendersi dalla finestra ciò che aveva cacciato dalla porta. Così Spinoza, con la sua Sostanza, che ha bisogno di esplicarsi in Attributi e Modi, e così lo stesso Hegel con la dualità degli orizzonti di *Fenomenologia* e *Logica*, che ha messo in imbarazzo lo stesso Hegel (35) e minato alla base il suo principio capitale che « l'essenza della coscienza è l'autocoscienza » (36) — ch'è poi il principio dell'idealismo da Hegel, a Gentile, a Bontadini, a Severino.

a) E' noto che nella scuola hegeliana la controversia sui rapporti fra Fenomenologia e Logica non è stata mai risolta e non può essere risolta. Essa è il « residuo » insoluto dell'opposizione (appartenenza) di *doxa* e *episteme* dei Presocratici e di esperienza e pensiero in Kant e nei postkantiani. La posizione (insostenibile) di Hegel fu presa di mira, dopo la sua morte, dal suo collega a Berlino Adolfo Trendelenburg, insigne studioso e commentatore di Aristotele, il quale dimostrò che il « cominciamento puro » cioè senza presupposto, *(voraussetzunglos)* cioè un pensiero iniziale, indipendente dall'esperienza, non

(34) Cf. M. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, p. 188.

(35) Infatti nel 1807, pubblicando la *Phänomenologie des Geistes*, considera questa come la « prima parte della scienza » (Cf. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in « Holzwege », Frankfurt a. M. 1950, p. 105 ss.: testo di Hegel, a p. 117 ss., il commento di Heidegger).

(36) Cf. *Enz. d. philos. Wiss.*, § 424; ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg 1959, p. 349.

solo è impossibile, ma lo stesso Hegel l'ha smentito con continui ricorsi all'esperienza (37). Pertanto una pura « scienza della logica » è impossibile, come invece pretende la « necessità » del sistema (metodo) hegeliano. Così Hegel è sorpreso con le mani nel sacco: Trendelenburg è pronto a dimostrarlo (p. 12 ss.).

La Logica [hegeliana] non vuol presupporre nulla che non sia il puro pensiero, nessuna intuizione esterna, nessuna immagine; ma possiede soltanto se stessa. Se non che fin dai primi passi del procedere hegeliano è « presupposto tacitamente *(stillschweigend)* il principio dell'intera intuizione sensibile, l'immagine del movimento *spaziale.* L'aiuto di quest'intuizione figurativa *(Gestalten-entwerfenden)* era stato tenuto nascosto, ma esso cooperava energicamente: ed una volta che fosse ammesso, allora esso avrebbe prodotto veicoli sensibili sempre nuovi senza i quali il puro pensiero non avrebbe potuto fare un passo ». Senza le figure che sorgono dall'esperienza, le figure logiche, i « prodotti del pensiero puro » *(die Erzeugnisse des reinen Denkens)* sarebbero meno che ombre vaganti. Chi è forte abbastanza da mantenere a rigore di termini la dialettica senza i presupposti del pensiero puro, chi cercasse realmente di procedere senza presupposti e puramente, vede subito ch'essa rimane immobile e che i suoi prodotti sono nati morti: "Poiché, infatti, è impossibile allo spirito umano compiere assolutamente la pretesa astrazione e svincolarsi dalla prima condizione della sua attività, dal movimento della fantasia progettante, poiché essa ritorna sempre appena si pensa di averla esclusa; può, con la sua corroborazione tacita, sorgere l'*apparire* (« *Schein* » — corsivo di T.), come se il pensiero puro producesse da sé *puri concetti.* Ma il pensiero puro vive soltanto del pensiero immaginoso e non puro. Se esso non riceve questo pane quotidiano, muore sul posto senza rimedio. Il rapporto indicato del cosiddetto pensiero puro all'attività fondamentale di ogni intuizione, è stato mostrato anzitutto all'inizio della Logica, nel divenire, e, per il movimento spaziale, è suggerito dalla « soglia » *(Schwelle)* quando esso entra, ma esso entra senza giustificazione in tutta la Logica. Entra specialmente dove il puro pensiero, che dovrebbe procedere soltanto da se stesso, genera le grandezze continue e

(37) A. Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System,* Zwei Streitschriften, F. A. Brokhaus, Leipzig 1843 (è la raccolta di due articoli pubblicati nella « Neue jenaische Allgemeine Literaturzeitung », April 1842 e Februar 1843). T. rimanda (p. 11) per uno studio più ampio alle sue *Logische Untersuchungen* del 1840. Questa critica, con esplicito richiamo al Tr., è espressamente accolta da Kierkegaard nella *Postilla* (Parte II). Contro la critica di Tr. si era invece subito schierato l'hegeliano G. A. Gabler (*Die Hegelsche Philosophie,* Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung, Berlin 1843).

discrete come le intensive ed estensive, l'attrazione e la repulsione, la pressione e l'urto del meccanismo e il processo della vita, dialetticamente senza tempo e spazio e nella forma dell'eternità!». E conclude con ironia che «questo movimento spaziale è appreso come presupposto della Logica senza presupposti» (38). Il nichilismo dell'inizio hegeliano è un trucco come lo è (dicono!) il Ramadan dei mussulmani, che digiunano di giorno, ma si rifanno al calar del sole. Hegel e gli hegeliani (anche gli ultimi come Gentile, Bontadini, Severino...) mentre professano il pensiero puro mangiano volentieri cioè ricorrono all'esperienza di giorno e di notte.

Facciamo con Trendelenburg un secondo passo che ci avvicina di più alla posizione, d'ispirazione strettamente logica, di Severino. Consideriamo il mezzo *logico* impiegato dalla logica per passare (ottenere) dal puro essere all'Idea, dal vuoto senza presupposto alla pienezza *(Fülle)* del mondo razionale e precisamente di giungervi in tal modo ch'essa [la dialettica] genera frattanto da sé le figure *(Gestalten)* intermedie, come le stazioni del pensiero puro. E' noto che a questo compito sono impegnate la *negazione* e *l'identità.* Sono espressioni puramente logiche e pertanto esse si presentano come un'attività *logica* e da tutto ciò che sembra procedere da esse dànno il marchio di un *prodotto logico.* — Anzitutto c'è la *negazione,* l'impulso innato che spinge il puro pensiero di tappa in tappa. Il concetto prodotto si capovolge *(umschlägt)* mediante la sua propria natura nella sua negazione e con questo sorge il compito di pensare insieme il positivo e il suo negativo. Questo compito viene risolto con la produzione di un concetto che fa la mediazione e la conciliazione degli opposti. Così il cammino della dialettica è condizionato dalla negazione. Se non che l'esposizione [critica] precedente ha mostrato che la negazione ch'è stata applicata non è pura negazione logica che si rapporti come A e non-A (39), ma è opposizione contraria per generare il contrasto *(Gegensatz).* Ma il *Contrarium* non tramonta nella pura contraddizione indeterminata, ma è piuttosto un altro positivo, il quale in modo concreto e limitato in se stesso, ha in sé la negazione di un altro soltanto come una relazione: di qui si vede che l'opposizione reale (la negazione [della] dialettica) (40) non si può

(38) « Diese räumliche Bewegung erschien als die Voraussetzung der voraussetzungslosen Logik » (p. 14).

(39) L'osservazione va tenuta presente per la ripresa della discussione con Severino.

(40) La parentesi quadra è nostra, per rendere più chiaro il senso della lingua italiana.

ottenere per via puramente logica. Se questo fosse fatto in generale si potrebbe mostrare [nei singoli casi] per i concetti più importanti del sistema (p. es. repulsione e attrazione, Tutto e forza, sostanza e causalità, natura e spirito) che la negatività sorpassa dovunque la sua natura logica e l'opposizione non dal puro pensiero, come si pretende, ma dall'intuizione recettiva, la quale condensa arbitrariamente *(willkürlich)* l'ampiezza indeterminata della negazione logica in una figura positiva e con questo la comprende e la mantiene.

Ora Trendelenburg passa all'analisi del semantema principale con cui la Logica hegeliana fa il suo reale inizio, il « divenire » *(Werden):* « Il *divenire* è nella Logica di Hegel il primo atto *(That)* dell'identità in quanto l'essere e il nulla sono concepiti insieme. Il puro essere *(reines Sein),* si dice, è l'essere vuoto *(leeres Sein),* il nulla è l'essere vuoto, l'essere puro *(das reine Sein).* L'uno è ciò ch'è l'altro. Ambedue sono identici, e così pensati sono il « divenire »: per nulla affatto perché da un' identità come questa, cioè statica, di essere vuoto e nulla, non può accadere nulla, a meno che non si *presuppongano* i processi dei fatti dell'*esperienza.* E Trendelenburg ricorda la frase di Hegel « ... che la filosofia deve succhiare il mondo dalle dita » (p. 17). Allora Hegel risolve il punto più critico del suo filosofare nel modo più acritico ed i suoi discepoli, malgrado polemiche e sforzi, non hanno saputo fare alcunché di meglio del maestro (41).

Il punto forte però rimaneva il ricorso alla fondazione della Logica proposta (pretesa!) nella Fenomenologia (pp. 23 ss. e 42 s.); ma a quest'ultimo tentativo di salvataggio Trendelenburg oppone il dilemma: « o essa è membro *(Glied)* del sistema, e allora essa è parte della filosofia dello spirito soggettivo, come Hegel stesso l'ha fatto nell'Enciclopedia; oppure essa è la propedeutica, l'educazione della coscienza dal punto di vista speculativo, ed allora essa precede il sistema ed ha soltanto il rapporto estrinseco di un'introduzione ». In ambedue le « proposte », la Fenomenologia non può essere assunta come fondamento del « sistema ».

b) Con Severino possiamo essere più concisi, poiché la « sostanza » della sua posizione ricade in quella hegeliana (genti-

(41) Trendelenburg a questo punto passa in rassegna, respingendole, le difese di Hegel da parte di J. Erdmann (*Grundriss der Logik und Metaphysik,* 1841; K. Werder, *Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegel's Wissenschaft der Logik,* 1. Abt. Berlin 1841) e di Gabler già ricordato.

liana, bontadiniana...) dell'essere come pensiero e come pensare, nel senso di attuosità pura di presenza. La differenza è soltanto semantica: invece d'identificare il pensare l'identico con la libertà assoluta del Concetto o dell'atto, S. ha introdotto con un salto all'indietro il termine di « Destino della necessità: *catà tò chreón* » cioè ha messo il vino nuovo in un otre vecchio ed il risultato è stato quello del proverbio evangelico: l'otre si è spaccato ed il vino è andato perduto *(Mt.* 9, 17).

Severino ha fatto un notevole sforzo per sfuggire alla dissoluzione inevitabile dell'immanentismo moderno ma riconosce ancora che la sua è una delle forme più radicali e conseguenti. Egli distingue, nell'ultima opera, il «cerchio» (42) dell'apparire in tre momenti: 1. l'apparire non cominciante, che è perciò il *cerchio* non incominciante delle cose; 2. l'apparire cominciante delle cose della terra [che] appare in quanto entra nel *cerchio* non incominciante dell'apparire. Ed ora 3. la formula, che ha dovuto spezzare l'esigenza dell'identità formale del cominciamento: « Entrando nel cerchio non incominciante dell'apparire, l'apparire incominciante della totalità di ciò che incomincia ad apparire, incomincia ad apparire, ma quest'ultimo incominciare ad apparire è dunque lo *stesso* incominciare ad apparire della totalità di ciò che comincia ad apparire » (DN 119).

E' come il serpente, simbolo della medicina, che si morde la coda! Comunque qui è chiaro che anche Severino cade nel trabocchetto del dualismo hegeliano di Fenomenologia e Logica: « Le cose della *terra* incominciano ad apparire, cioè ad appartenere al *cerchio* dell'apparire. Il loro apparire, ossia la loro appartenenza al *cerchio* dell'apparire, incomincia ossia *esce dall'ombra* del non apparire ed *entra nel cerchio di luce* dell'apparire ». Segue un'affermazione di sorprendente audacia: « L'appartenenza delle cose della terra al *cerchio* dell'apparire non è il *cerchio* dell'apparire. Il *cerchio* dell'apparire è la totalità degli enti che appaiono, è l'apparire in quanto ha come contenuto tutto ciò che appare (ossia è l'apparire trascendentale) » (DN 140). In quanto l'apparire incominciante è apparire di *se stesso* (corsivo dell'Autore) resta escluso il *progressus in indefinitum* (così l'Autore). Ma non una caduta dell'identico, diciamo noi. Severino sembra rendersi conto di un simile *abracadabra* (43)

(42) Tutti i corsivi seguenti sono miei.

(43) Basti accennare alle espressioni ricorrenti, quali il « cominciare dell'eterno », la « eterna appartenenza della terra al cerchio di luce dell'apparire », il « *Tutto* (corsivo dell'Autore) ciò che entra nel cerchio dell'apparire è eterno... » (DN 141). Qui è implicita, fra l'altro, la negazione della libertà di scelta, ch'è svolta ampiamente più avanti e interpretata come « ... alienazione dell'agire » (DN 361 ss.). E' esigenza di copione.

e pensa di cavarsi d'impaccio richiamandosi alla « verità dell' incominciare » nel senso che segue: « *L'eterna appartenenza* della terra al cerchio dell'apparire e l'*inoltrarsi della terra* in questo cerchio non sono più inconciliabili, quando ci si mantiene nella verità dell'incominciare. L'eterno incomincia (l'eterno finisce). Solo l'eterno può incominciare e finire e [...] l'eterno è la terra» (DN 142). Severino continua (e continuerà nei prossimi scritti!) con una disinvoltura implacabile. Però qui abbiamo tre momenti: cerchio, divenire (incominciare-finire), eternità, ove il primo ed il terzo bloccano nell'immobilità parmenidea l'esigenza eraclitea del divenire. Heidegger ha tentato di conciliare Parmenide ed Eraclito nell'unità del Logo (Cf.: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 207 ss., 231 ss); invece la prospettiva del Severino è in direzione opposta, com'è quella di un *divenire* ch'è apparire-scomparire, quale appartenenza eterna *(sic!)* nel cerchio eterno... Non c'è qui un abuso palmare della buona fede del lettore?

E per finire, ossia per concludere, osservo che per Severino tale apparire « non aggiunge nulla al Tutto dell'ente: nemmeno quell'ente che è lo stesso incominciante apparire dell'ente ». E si badi bene, per la coscienza ossessionante del principio d'identità: « L'incominciare ad apparire della terra è l'incominciare del suo non aver mai incominciato ad apparire, cioè del suo stare eternamente nell'apparire » (DN 143). Ma che senso ha allora, in questo stare eterno, il « cominciare »? Qui lo « apparire » dà la chiave di volta all'intero discorso — che procede all'infinito sia *a parte ante* come *a parte post*, checché ne dica Severino — e sussume in sé il vuoto sia del *Sein* come del *Werden* hegeliano: è l'identità la quale, stando ferma in se stessa (eterna), è detta accogliere cioè lascia entrare ed uscire ogni apparire. Chiaro?

c) Bisogna pertanto riconoscere ancora che anche Severino cade nell'ambiguità della tensione a vuoto di Fenomenologia e Logica (44): ciò ch'è inevitabile una volta che Severino risolve la

(44) Che è una controversia, mai interrotta nella scuola hegeliana, ed è strano che Severino non vi accenni. Un'opportuna messa a punto della questione, quale si presentava agli inizi del nostro secolo, si trova nel saggio di G. Gentile, *Origine e significato della logica di Hegel*, in « Riforma della dialettica hegeliana » (II ed. Messina 1923, p. 75 ss.). In esso si riconosce, d'accordo con l'hegeliano inglese J. B. Baillie, che solo con la *Fenomenologia* (1807) e la *Scienza della logica* (1812) Hegel si eleva all'idealismo assoluto ma non consente con lui nel considerar la Fenomenologia « parte del sistema » in quanto l'ulteriore elaborazione del sistema (dovuta, secondo Gentile, ad un approfondimento del kantismo da parte di Hegel) arriva all'unificazione compiuta del Soggettivo (Fenomenologia) e dell'Oggettivo (Logica) cioè « a risolvere la realtà nel pensiero » (p. 103).

metafisica nella logica e intende l'essere, ch'è l'atto dell'ente dal quale dipende ed al quale si riferisce il pensiero, come l'atto del giudizio (la *copula*) nel senso di atto del Tutto cioè come l'essenza dell'apparire del Tutto e delle sue parti. Questo conflitto, lasciato irrisolto da Hegel (come si è visto), riconosciuto da Gentile, coperto ora con un ombrello teologico dall'ultimo Bontadini, è esploso a chiare lettere nella recente Introduzione alla nuova edizione della SO (ISO). Diciamo anzitutto che, se il discorso hegeliano (nella critica di Trendelenburg) è un continuo susseguirsi d'immagini e metafore prese dall'esperienza sensibile, non lo è da meno il discorso severiniano ed il lettore ha avuto tutto l'agio di accorgersene. Già i termini-chiave come « ... terra, cerchio, sentiero, ombra, luce, l'inoltrarsi, l'entrare, l'uscire, notte-giorno, iride... » e non dimentichiamo il « bivio » con cui si apre DN, congiunto alla nuova figura dell'oscillare *(epamfoterizein)*, e la coppia decisiva di « comparire-scomparire » nel senso dell'opposto attuarsi dell'apparire, come il martellante « incominciare e il cessare », « l'ombra dell'apparire », ed anche il ricorso al « Tutto » eterno eppure sempre disposto ad accogliere e a lasciar scomparire ogni apparire... Tutti questi termini ed altri ancora, non meno legati all'intuizione sensibile, sono continuamente invocati per compiere il massacro totale non solo della metafisica, della teologia, della fede, ma anche dell'arte, della scienza, della tecnica e di quanto ha contribuito nell'Occidente a difendersi dalle calamità, a far uscire l'uomo dalle foreste, dalle capanne di fango, a liberarsi dalle malattie infettive, a costruire insomma il variopinto paesaggio della sua civiltà in virtù della vigorosa esigenza della logica dell'essere, a demolire tutto quanto ha finora costruito.

Ma torniamo al discorso principale, quello cioè della tensione fra fenomenologia e logica che ha costretto Severino — *bon gré, mal gré* — a porre l'assurdità del « divenire dell'eterno » per uscire dallo *hortus conclusus* dell'immobilità eterna dell'eterno, ch'è il Tutto. Il procedere di Severino in questo punto, che mi sembra nuovo e poco quadrare con l'impianto generale, è minuzioso e insistente come al solito. A noi interessa, nei riguardi della rottura del discorso con l'introduzione dell'oscillante qualità hegeliana di fenomenologia e logica, il lavoro di Sisifo, intrapreso dal Severino per salvare l'identità e pertanto la necessità, l'eternità, la totalità... (45). Egli inizia con l'« affermazione », come punto di partenza ovvio, che l'immediatezza logica è l'immediatezza

(45) Seguiamo ora: ISO, § 3: « L'immediatezza della struttura del dire », ove il titolo stesso è assai sorprendente ed, a nostro avviso, non allineato all'olimpica passione dell'identità di tutto l'impianto.

dell'identità-non contraddittorietà dell'ente *in quanto ente* (46) (corsivo dell'Autore), cioè di ogni ente, cioè della totalità dell'ente » (p. 26). Si può osservare ancora che per Severino ente è sinonimo di « essere », « cosa » e che « totalità » qui non può indicare la condensazione ontica (sinteticità, nella terminologia moderna), ma la rarefazione estrema dell'ente *genus generalissimum* nella linea dell'astrazione della scolastica decadente, in cui Severino è sprofondato fino al collo. L'immediatezza logica è la pura identità cioè che l'ente è l'ente, la cosa è cosa ecc. Senza mai dire o spiegare *che cosa* sia l'ente o cosa la cosa e perché (secondo lui!) ente e cosa s'identifichino e quali (e come) le cose formino la totalità: forse le cose della « terra », ma di quale parte della terra ed a quale livello di presenza e di conoscenza della terra? L'immediatezza logica sembra risolversi nel vuoto A = A: ma non intendo seguire il Severino in questa discussione formale. Osserviamo soltanto che se si vuole applicare l'immediatezza logica dell'ente (cosa) anche alla Totalità tocca allora presupporre l'identità di tutti i S e di tutti i P, « svuotati » di quanto li diversifica e li fa molteplici per (inoltrarsi =) essere promossi a Totalità. Severino non lo spiega ed io non lo so spiegare diversamente.

Ma qui viene (dovrebbe venire) in soccorso la novità della « immediatezza fenomenologica » (o F) che è presentata come « l'apparire dell'ente che appare *in quanto ente che appare,* cioè di ogni ente che appare, cioè della totalità dell'ente che appare ». Qui allora il « fenomenologico » indica (*supponit,* secondo la logica classica) l'apparire dell'ente nel campo dell'esperienza. Severino non lo dice, ma penso lo supponga. E prende ad esempio « questa lampadina accesa ». Ma anche qui il suo discorso o è pura tautologia o diventa senza senso. Infatti leggiamo: « L'identità — non contraddittorietà *di un certo* ente —, quindi, è necessaria non perché questo ente è *questo,* ma perché questo ente, come ogni altro ente, è ente. Altrimenti (si noti bene!) l'identità — non contraddittorietà di un cert'altro ente — non potrebbe essere necessaria ». E spiega con un giro lapalissiano: « E in relazione all'apparire della convenienza di una certa determinazione (ente) a una cert'altra determinazione — ad esempio in relazione all'apparire della convenienza dell'essere accesa a questa lampada —, questa convenienza è necessaria non perché questa determinazione che appare è *questa* determinazione (corsivo di Severino) che appare, ma perché questa determinazione che appare, come ogni altra determinazione che

(46) Vedremo subito che questo semantema è lasciato dal Severino nella più completa ambiguità.

appare (47), è *determinazione che appare* » (sempre corsivo di Severino). La ragione di questo è che « ...altrimenti, anche qui la convenienza di una determinazione ad una cert'altra determinazione che appare, non potrebbe essere necessaria » (p. 26) (48). La differenza allora è questa: « ... che l'immediato logico è l'identità non contraddittorietà *della totalità* dell'ente e che l'immediato fenomenologico è l'apparire *della totalità* nei nessi che appaiono » (p. 26 s.). Il discorso di Severino continua sulla stessa corda, quella cioè di fondare la verità sull'identità sia a livello logico (dove *può* essere pacifica), sia a livello fenomenologico (dove è invece contraddittoria).

Ci sembra infatti che l'introduzione della duplicità nell'immediato, ossia le due (!) immediatezze di L. immediatezza e di F. immediatezza (come le indica Severino), sia del tutto incoerente (49) e non giovi affatto al suo gioco dialettico, che deve in ogni caso, cioè in qualsiasi tipo di proposizione, risolversi nell'identità: altrimenti sfumerebbe il *catà tò chreón*, la necessità. Il punto critico però è come questa necessità si verifichi (s'imponga) nell'immediatezza fenomenologica, la quale, per definizione, include l'apparire, e non giunge all'essere, e si riferisce pertanto ai molti, ai cangianti, ai diversi... che si presentano nell'apparire per essere poi convogliati nel cerchio dell'unità statica del Tutto. Non è così? E se è così, la differenza fra le due immediatezze (F e L) è minima, anzi nulla. Anzitutto non possono entrare (« inoltrarsi ») nel cerchio se non in funzione dell'identità su cui si basa l'identità - non contraddittorietà dell'ente. Poi se è necessaria, com'è ovvio, la L-immediatezza perché assolutamente analitica, è *parimenti* (corsivo nostro) necessaria, lo dice lo stesso Severino, anche la F-immediatezza.

Qui però, al lettore comune (come il sottoscritto), non poche affermazioni sono tutt'altro che convincenti: a) L'immediatezza, ch'è detta L (logica), si riferisce (penso) all'essere dell'ente e dice assoluta e immutabile e totale identità del Tutto; ma allora non si comprende la vicinanza-identità di immediatezza e Tutto

(47) Qui è cancellata, non so perché, una virgola che, mi sembra, indispensabile al discorso.

(48) Suppongo: l'essere accesa per la lampada.

(49) L'ammette più avanti lo stesso Severino (ISO, f. 69), il quale parla di «aporia»: essa verrebbe tolta «dall'affermazione che la totalità dell'ente in quanto immutabile, non è la totalità dell'ente che appare e che appare come diveniente ». Ma se la totalità di F è necessaria, come afferma Severino, o essa è diversa dalla necessità di L, ed allora si rompe il cerchio della verità, oppure la necessità è identica in L e in F e cade ogni distinzione. Poi ci sarebbe da chiedere come si può concepire la totalità di F (dell'apparire) se non (nella prospettiva di Severino) come immobilità dell'apparire dell'apparire (!).

— a meno che non si ricorra al procliano *panta en pàsin*, che ha, però, una tutt'altra funzione speculativa (50). b) L'immediatezza, ch'è detta F (fenomenologica), si riferisce all'*apparire* cioè all'ente in quanto ente che appare: ma questo è ancora affermare l'identità dell'apparire con l'apparire, senza dire nulla della novità (fenomenologica appunto!) di F dell'apparire rispetto al Tutto dell'essere di L; senza spiegare come e perché tale novità « sopraggiunga » all'ente in quanto ente; senza dire o spiegare ancora perché, pur sopraggiungendo l'apparire all'ente (la F a L), tale novità (così intendo F) sia detta anch'essa Totalità e necessità. Qui il mio buio è completo. E qui finisco.

Ma, prima di concludere, devo rilevare un'ulteriore precisazione di Severino, quella che « ... la relazione di L e F » — ch'io non sono riuscito a vedere se non in forma di identità — è il termine usato di lì a poco dallo stesso Severino, che aggiunge: « ... la L-immediatezza, come immediatezza dell'identità dell'ente — è l'*unità* (corsivo nostro) di sé e della F-immediatezza ». L'esempio chiarificatore, messo fra parentesi, è ancora la lampada accesa: « E come il dire che questa lampada è accesa è, nella struttura originaria, dire che l'essere acceso è questa lampada, così dire che l'identità è presente è dire che la presenza è identità ». Severino dovrebbe tirare la conseguenza ch'è significante (vera) solo la tautologia pura e che Cratilo ha ragione di tacere sempre, anzi non dovrebbe poter entrare nel fiume neppure una volta né muovere neppure il dito (51)! Invece il discorso di Severino continua: « E tuttavia questa unità — prima ha detto "identità" — è la struttura originaria della Necessità solo in quanto anch'essa, che appartiene alla L-immediatezza dell'ente (è anzi l'espressione più concreta — sic! — di tale immediatezza) *appare* ossia è F-immediata; sì che la sintesi tra la L-immediatezza e F-immediatezza (52) non esiste soltanto nella forma della L-immediatezza, ma anche nella F-immediatezza » (p. 30). Ed ora, dopo aver parlato di identità, unità..., Severino introduce il termine di « sintesi » fra le due immediatezze. Dove sembra di comprendere (Severino non fa alcun riferimento critico-storico) che L è primaria e fondante mentre F è secondaria e fondata: non quindi un tentativo d'ispirazione classica od hegeliana ma un procedimento di rimando,

---

(50) Cf. Proclo, *Elem. Theol.*, Prop. 103 (Dodds 93, 12 ss. — Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, p. 412 ss.)

(51) Cfr.: *Metaph.* IV, 5, 1010 a 11-5.

(52) Cioè la « conciliazione » *(Versöhnung)*, in gergo hegeliano, fra l'apparire ed essere, fra logica (L) e fenomenologia (F).

di circolo analitico (53); una ripetizione infinita dell'identità A = A, come lo stesso Severino, del resto, malgrado i molti abili formulari e i tortuosi espedienti verbali, in fondo ammette e propone.

CONCLUSIONE

1. Posso ripetere, a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana ch'è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'U.C. all'esplosione atea veneziana — con AT, EN e soprattutto con la prima parte di DN —, che il fondo del pensiero non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo (come già avevo indicato nel 1969) sotto l'aspetto etico-religioso.

2. Le recenti pubblicazioni, pertanto, del Severino non indicano alcun salto di qualità né un reale progresso di coerenza, bensì mostrano una più esplicita crudezza di linguaggio ed una compiacenza d'irrisione verso la trascendenza e i valori del Cristianesimo, punte giustificate ma residui ossia cascami del precedente illuminismo.

3. Severino ha dichiarato, nella « Risposta alla Chiesa », di essere fuori dell'opposizione di realismo - idealismo, di trascendenza ed immanenza, ed ha reagito alla mia indicazione d'immanentismo radicale, ma questa è stata confermata (fra l'altro) proprio dai recenti plausi (1979) avuti dal Bontadini. Quanto alle cose mie, a cui spesso allude la « Risposta alla Chiesa », sembra non vada aldilà della *Introduzione all'ateismo moderno*, mentre ignora la produzione metafisica specifica, specialmente l'*opus lovaniense* di « Partecipazione e causalità » (1960).

Al tirar delle somme — e forse questa conclusione potrà sorprendere — la posizione traumatica di S. si può considerare una lezione di coerenza salutare: la giovane filosofia italiana farebbe bene ad afferrarne il significato e a trarne incitamento per la riflessione essenziale. Sono convinto (e non lo dico per la prima volta ma lo ripeto da più di trent'anni) che non si può far ritorno alle dittature ideologiche dei « sistemi », né a quelli della scolastica eclettica e litigiosa di astrazioni formali né a quelli dell'immanentismo moderno e tanto meno al « com-

(53) Ed inutili ci sembrano allora i virtuosismi per istituire una « dialettica » fra L e F (p. 34 ss.).

promesso » della neoscolastica milanese di realismo-idealismo. Il compromesso esprime l'indifferenza per la verità e prepara — ed è già sotto i nostri occhi — il capestro e la fossa della libertà. Tocca innalzarsi al « dialogo » con i pensatori essenziali per circuire il logo dell'essere ed impegnarsi nel rischio della libertà. Così:

1. « E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: che cosa è l'ente? » (*Metaph.* VII, I, 1028 b 2 s., trad. Reale), come richiama Heidegger (54).

2. « L'essenza della verità è la libertà » nello « stare aperto dell'uomo all'essere », ch'è il principio ispiratore di Heidegger per il quale (come subito aggiunge) « la libertà è una proprietà dell'uomo e ciò che sia l'uomo, ognun lo sa » (55). Davvero? Penso che, fra gli assiomi di Aristotele e di Heidegger s'imponga la parsimonia esigente degli interrogativi di Kant:

3. « I. *Cosa posso sapere?* II. *Cosa devo fare?* III. *Cosa mi è lecito sperare?* » (*Kr.d.r. Vernunft*, Methodenlehre; Cassirer IV, 540). Ma nella « Logica », pubblicata dallo Jäsche, ancor vivo Kant, seguiva a conclusione dell'interrogazione: « IV. *Cos' è l'uomo?* » (Cassirer VIII, 343).

Pertanto — è il punto di arrivo delle precedenti riflessioni — una volta che si riconosca come si deve, e lo riconosce a suo modo anche Severino, la deviazione essenzialistica in cui è finita non solo la metafisica occidentale ma la stessa filosofia moderna dell'immanenza, il compito del pensiero nel futuro deve essere quello di penetrare l'esigenza autentica di quella proclamata immanenza traendola dentro il problema essenziale del pensiero, ch'è la fondazione dell'ente nell'atto di essere (*esse, actus essendi*) e del finito nell'Infinito: chiarendo così i principi della « metafisica dell'Atto », non come una figura culturale isolata, ma come la sostanza perenne dell'umano filosofare in cui si dileguano le manchevolezze e le deviazioni dei sistemi. Ed è al tomismo essenziale, ripensato e rinnovato all'interno dell'esigenza della libertà dello spirito, che si addice tale unificazione dell'umana coscienza, dai frammenti del suo divenire storico, nella sua struttura teoretica universale.

CORNELIO FABRO

(54) M. Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen 1956, p. 38.

(55) M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*[3], Frankfurt a. M. 1949, p. 12 s.

ARTICOLI

TEOLOGIA E CRISTOLOGIA NEL VOLUME: DIO ESISTE? DI HANS KUENG

P. Luigi Jammarrone

Parte Seconda

OSSERVAZIONI CRITICHE

Il voluminoso libro di H. Küng se, da una parte contiene molte riflessioni giuste di critica alle matrici dell'ateismo contemporaneo dipendente da Feuerbach, Marx e Freud, dall'altra, deve ritenersi *sostanzialmente* mancato rispetto allo scopo per il quale esso è stato scritto. L'A. ha scritto l'opera *Dio esiste?* come complemento dell'altra sua opera precedente: *Essere cristiani* volendo dare una giustificazione critica della fede in Dio e una delucidazione di alcuni punti di Cristologia, che avevano suscitato una reazione critica sia da parte dell'Episcopato tedesco sia da parte di diversi ambienti teologici. Ora, a nostro giudizio, nessuno dei due scopi è stato raggiunto dall'A.

I - L'ESISTENZA DI DIO E' RAZIONALMENTE DIMOSTRABILE

Il nostro A. afferma categoricamente che « non c'è dubbio che *il carattere dimostrativo delle prove dell'esistenza di Dio sia oggi esaurito* » (p. 595) cioè spacciato (*erledigt*) (ed. ted. p. 588). Data la gravità dell'affermazione ci si sarebbero attese dal nostro A. delle prove precise e irrefutabili. Le ha egli addotte? In nessun modo. Scorrendo il suo libro osserviamo che egli si è limitato a riportare in una mezza pagina le prove dell' esistenza di Dio — che sono di natura assai diversa — senza dare loro la dovuta importanza e considerazione. Non si possono liquidare sbrigativamente prove filosofiche escogitate dai più grandi geni della umanità per dimostrare l'esistenza di Dio!

Ma qual è la ragione che spinge il nostro A. a negare il valore apodittico delle prove riguardanti l'esistenza di Dio? Parlando della radicalità della negazione nichilista, Küng osserva che essa ferisce la stessa certezza oggettiva, cioè la « presunta certezza fondamentale dell'essere e dei primi principi ontologici evidenti e, in particolare, i principi di identità e di non-contraddizione. La filosofia dell'essere che poggia sulla pretesa evidenza di tali principi è una "metafisica ingenua" e quindi incapace di fondare una teologia naturale che la Scolastica ha voluto fabbricarci sopra » (*O.c.*, p. 468-69).

Ora ci dobbiamo chiedere se la filosofia dell'essere con i suoi principi primi sia veramente « ingenua ». Le prove dell'esistenza di Dio sono oggettivamente valide, se è vera la filosofia dell'essere. Ha valore la filosofia dell'essere? Analizzando la nostra conoscenza noi abbiamo la certezza assoluta di cogliere l'essere nella sua assolutezza e pertanto abbiamo la prova evidente della fondatezza della filosofia dell'essere quale unica for-

ma possibile di filosofia per cui dalla sua obbiettiva validità ci è dato conoscere razionalmente Dio quale Essere per essenza, e fondamento ultimo e totale di tutto ciò che esiste distinto da Lui.

1. *La nostra conoscenza coglie l'ente*

La ricerca filosofica va iniziata in modo corretto. C'è un solo dato legittimo che bisogna presupporre e che dà origine ad ogni nostra riflessione ed è che, con la nostra intelligenza, comprendiamo, nel nostro primo contatto col reale, che c'è qualche cosa che è, che esiste: c'è dell'essere. L'essere, quindi, è il dato primo, fondamentale, che ci accompagna in tutte le tappe del nostro conoscere. Affermare che c'è dell'essere, significa che noi siamo fatti per comprendere l'essere; altrimenti, sarebbe assurda l'affermazione. C'è, quindi, relazione immediata tra l'essere e il pensiero. Poiché l'essere è ciò che specifica il pensiero, ne segue che non c'è nulla di reale che non sia conoscibile dal pensiero e che tutto si manifesta al pensiero come un modo di essere: « omne ens est intelligibile ». L'essere offre, dunque, al pensiero il punto di vista più universale e concreto, che è l'unico mezzo di liberarsi, fin dall'inizio della ricerca, di tutte le riduzioni arbitrarie, quali sono storia e natura, soggetto e oggetto, spirito e cose. Concependo tutto alla luce dell'essere, che ingloba tutte le categorie, ci si dispone a superare i limiti della ragione e a rispettare la molteplicità degli aspetti del reale (1).

Affermando che l'essere è l'oggetto dell'intelletto, intendiamo prima di tutto riferirci all'esistente concreto, l'unico in grado di farci capire ciò che è e significa l'essere. Il possibile non può essere il primo conosciuto, poiché esso in tanto è intelligibile in quanto dice rapporto all'esistente. Il possibile è ciò che può esistere. Ma, per capire ciò che può esistere, devo sapere già ciò che significa « esistere », « essere » (2). E' chiaro che, per un ente particolare, la possibilità può essere data prima dall'esistenza; ma ciò non può avere significato alcuno quando estendiamo il discorso all'essere nel suo insieme, o

(1) Avvertiamo i lettori che noi prendiamo nello stesso senso i termini « essere » e « ente ». E' questo l'uso prevalente di detti termini anche presso la maggioranza dei filosofi e dei teologi del campo nostro. Se li prenderemo qualche volta in senso diverso, lo faremo rilevare esplicitamente.

(2) Cf. J. DE FINANCE, *La connaissance de l'être*, Bruges 1966, pag. 39.

totalità. *L'essere in atto precede il possibile in ordine assoluto; altrimenti, niente potrebbe esistere.*

Ora nella percezione di un ente noi cogliamo sia l'essenza (il contenuto), l'elemento intelligibile che lo costituisce tale ente e lo distingue dagli altri aventi una essenza diversa, sia la sua effettiva realtà a motivo della inclusione nello *ens* dell' atto di essere (3). La conoscenza di tali aspetti nel primo insorgere del nostro conoscere è *immediata, simultanea* e *inseparabile.* Essa è di natura particolare, in quanto la prima apprensione dell'ente non è *simplex* ma *composita,* perché abbraccia il contenuto cioè l'essenza con il riferimento in atto alla realtà — *id quod habet esse* (4). In quanto termina al concreto esistente la prima conoscenza è un'operazione che partecipa e della *simplex apprehensio,* che ha come oggetto l'essenza della cosa, e del giudizio che coglie l'essere o esistere della cosa: si tratta di un giudizio non riflesso ma diretto col quale si coglie senza ragionamento l'ente concretamente esistente: Pietro è o esiste; questa rosa esiste (5).

L'essenza viene colta in quanto è una realtà esistente o attuata dal suo atto di essere (6).

In noi si verifica una sola operazione *composita,* la quale

---

(3) «Tutte le conoscenze hanno come oggetto le cose esistenti, infatti l'oggetto della conoscenza è l'ente» (S. TOMMASO, *De divinis nominibus,* lect. 2, n. 75).

(4) C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner,* Milano 1974, p. 54.

(5) « Per dire: "Questo essere (ente) è o esiste" bisogna avere l'idea dell' essere. Per avere l'idea dell'essere, bisogna aver affermato e colto l'atto di esistere in un giudizio. In generale la semplice apprensione precederà poi il giudizio, ma qui, al primo risveglio del pensiero, essa dipende dal giudizio come questo dipende da essa. L'idea dell'essere ("questo essere (o ente)") precede il giudizio di esistenza nell'ordine della causalità materiale o soggettiva, il giudizio di esistenza precede l'idea dell'essere nell'ordine della causalità formale » (J. MARITAIN, *Breve tratto dell'esistenza e dell'esistente,* tr. it. Brescia 1965, p. 26). Si tratta di una percezione *simultanea* e dell'essenza e di ciò che attualizza l'essenza. Col nostro intelletto cogliamo e ciò che attualizza la cosa (*l'actus essendi* in modo confuso) *giudicando,* e l'essenza *concependo,* per la mediazione del senso (cf. MARITAIN, *o.c.* p. 27, n. 13).

(6) « Ciascuna cosa è conosciuta mediante ciò che è in atto e pertanto la stessa attualità della cosa è un certo lume di essa » (S. TOMMASO, *Comm. sup. lib. De Causis,* ed. Pera, 168, p. 46/a). Per S. Tommaso ciò che costituisce l'attualità di una cosa è *l'actus essendi* per cui la cosa è formalmente ente in atto nella natura delle cose (cf. Quodl. 9, a. 3; *De Pot.* q. 7, a. 2 ad 7; S. Ih. I, q. 13, a, ad 2). *L'actus essendi* in quanto è il principio costitutivo di una cosa in quanto ente non è percepito direttamente come tale. Ciò che è percepito direttamente è una cosa in quanto è ente, in quanto è una realtà o contenuto che esiste in *rerum natura* (aspetto ontico della cosa). *L'actus essendi* in quanto è principio costitutivo insieme alla essenza (da cui è realmente distinto) di una determinata realtà è conosciuto mediante un procedimento di natura metafisica.

coglie simultaneamente la cosa, cioè l'essenza e ciò che l'attualizza.

Quando S. Tommaso afferma ripetutamente che l'oggetto primo dell'intelletto è l'ente, ciò non significa che la nostra prima conoscenza è il concetto astratto di una essenza pura che sarebbe quella dell'ente in generale (7). Una conoscenza del genere è di per sé impossibile, poiché l'*ens* per S. Tommaso, è un soggetto che possiede l'atto di essere e l'atto di essere non è un'astrazione, ma è l'attualità stessa della cosa che rende conoscibile la cosa stessa (8). Quindi un'essenza per essere conosciuta deve essere appresa come esistente, attualizzata dal proprio atto di essere senza il quale non può esistere. L'apprensione diretta di un qualche cosa come « ente » comporta simultaneamente la conoscenza *di ciò che un ente è* (oggetto della *simplex apprehensio*) e *l'attualità o esistenza dell' ente (oggetto del giudizio)*. Pertanto l'ente non può essere oggetto di una conoscenza puramente astratta e non può divenirlo. « La nozione stessa di una conoscenza puramente essenziale dell'ente è contraddittoria, e poiché l'ente esige il riconoscimento immediato, per mezzo del giudizio, dell'*esse* che esso include, la sua conoscenza è essenziale ed esistenziale di pieno diritto » (9).

La percezione dell'ente si impone immediatamente alla nostra mente nel primo suo impatto col mondo dell'esperienza e non l'abbandona mai più perché tutto ciò che è, è ente.

Questo viene negato, in un modo o in un altro, dai fautori del « Trascendentale moderno », per i quali « un al di là del pensiero è impensabile » (idealismo), oppure « è per mezzo dell' uomo che i significati vengono dati al mondo » (esistenzialismo ateo e marxismo, fenomenologia husserliana, Heidegger, ecc.). Indubbiamente, ciò che sfugge al pensiero, ciò che gli è estraneo del tutto, è assolutamente impensabile; ma illegittimamente si conclude che il pensiero non può conoscere che i suoi stati immanenti, o che pensare e creare sono sinonimi. Se pensare fosse sinonimo di creare, lo spirito umano non dovrebbe essere passivo fin dal primo inizio dell'attività conoscitiva, avendo esso coscienza di dipendere dal dato sperimentale. Se il soggetto, pensando, creasse veramente, dovrebbe averne inoffuscabile coscienza, a motivo dell'equazione: coscienza-creare-essere.

---

(7) Cf. E. GILSON, *L'être et l'essence*, 1.a ed. Parigi 1948, p. 288.

(8) « Ratio entis ab actu essendi sumitur » (*De Ver.*, q. 1, a. 1 ad 3 in contr.).

(9) GILSON, *o.c.*, p. 289.

Come mai, invece, il soggetto pensante non ha affatto coscienza di ciò?

Quanto alla tesi esistenzialistica e fenomenologica, si deve osservare che essa può avere dei significati veri e dei significati falsi.

E' evidente che da un mondo di materia inerte, privo di coscienza, non potrebbe venir fuori l'idea di razionalità e di significato. La conoscibilità di un oggetto esige la presenza di un soggetto conoscente. D'altra parte, il soggetto conoscente, nel prendere contatto con l'oggetto, non è del tutto passivo. Il soggetto smaterializza, spiritualizza l'oggetto conosciuto, mettendone in luce aspetti nuovi, potenzialmente presenti nell'oggetto. Infine, vi sono dei significati che, alle cose, vengono dati unicamente dall'uomo: essi sono le « res artificiatae », come si esprimevano gli antichi scolastici; cioè, le cose prodotte dall' industria dell'uomo, il quale trasforma il mondo della natura in opera di civiltà e cultura. Ma sotto i significati (o sensi) che vengono al mondo per opera dell'uomo, o che l'uomo scopre, a mano a mano che progredisce nella conoscenza della natura, c'è un *indubitabile primum*, che non viene da noi e che non è affatto privo di senso. L'esperienza che io faccio della mia esistenza come io — con altri io nel mondo — costituisce un significato di cui io mi servo nel mio rapporto col mondo, ma di cui non sono l'origine. Non sono io a costituire in essere le altre persone e il mondo in cui vivo. Tutto questo, io lo trovo già realizzato, allorché inizio la mia attività con altri nel mondo. Questo significato fondamentale e onni-abbracciante viene al mondo con l'uomo, ma non avrebbe alcun senso il dire che esso viene per opera dell'uomo. L'uomo non può creare né se stesso, né il mondo in cui vive. Pertanto, sia lui che il mondo sono dotati di un significato, di una intelligibilità che non provengono da loro (10).

2. *La nostra conoscenza coglie l'ente nel suo carattere di assolutezza*

Se c'è conoscenza oggettiva dell'ente, questa è dotata di valore assoluto, indipendente sia dalla costituzione del soggetto conoscente sia da qualsiasi condizione spazio-temporale.

Se prendiamo in esame la conoscenza che il soggetto cono-

(10) Cf. A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Lovanio - Parigi 1951, pp. 133-35.

scente ha di se stesso, noi vi scorgiamo due elementi: l'uno oggettivo, l'altro soggettivo. L'elemento oggettivo di questa conoscenza consiste nello stesso atto col quale il soggetto pensa se stesso (11). L'atto si manifesta come una realtà, che si distingue da qualsiasi altra realtà; è, infatti, questo atto singolare, individuale, col quale il soggetto si percepisce *hic et nunc*. Dunque, codesto atto è ente, cioè, qualcosa di positivo. Ora, se l'atto del pensare è ente, esclude assolutamente il suo opposto, cioè il non-pensare. Il non-pensare è la negazione totale dell'atto del pensare e, pertanto, la loro con-presenza, o simultaneità, è assolutamente impossibile, come è assolutamente impossibile la con-presenza dell'essere e del non-essere. Dunque, nella percezione dell'atto del pensare è contenuta la conoscenza del valore assoluto e universalissimo del principio di non-contraddizione: *idem non potest simul esse et non esse*.

Si dirà che il valore di tale principio dipende dalla struttura del soggetto pensante. Non è affatto vero! L'atto del pensiero si manifesta al soggetto pensante come una realtà, che si distingue da qualsiasi altra realtà. Pertanto, se è una realtà, è ente, e come tale si rende conoscibile dal soggetto pensante. Ora, se il soggetto conosce il fatto di coscienza, cioè il proprio atto, conosce ciò che è reale, l'oggetto in sé: coglie, cioè, la conoscenza come *ente* e non soltanto come pensiero; il pensiero, infatti, in tanto può essere conosciuto in quanto è ente, in quanto appartiene *all'ordine dell'essere*. Inoltre, il soggetto si rende conto che il pensare e il non-pensare si oppongono e si respingono mutuamente e assolutamente, come l'essere e il non

(11) Psicologicamente parlando, considerando il processo reale della nostra conoscenza, la conoscenza delle cose o realtà esterne è prima della conoscenza di se stesso; tuttavia criticamente, cioè gnoseologicamente parlando (nell'ordine riflesso), la conoscenza di se stesso è prima, perché questa conoscenza serve meglio per difendere contro gli scettici e affini il valore della conoscenza. Abbiamo pertanto: 1) Il *primo psicologico* (la prima cosa che si conosce) è la *realtà esterna* che attualizza il soggetto conoscente facendolo passare dalla potenza all'atto del conoscere: « nullus percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se » (S. TOMMASO, *De Ver.*, q. 10, a. 8c). Tuttavia in modo *concomitante* il soggetto avverte anche se stesso nella conoscenza dell'altro da sé: « Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere » (S. TOMMASO, I *Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1 ad 2; d. 10, q. 1, a. 5 ad 2).

2) Il *primo gnoseologico* (la prima cosa riflessivamente avvertita) è l'*io penso*, cioè il soggetto con l'atto di pensare e l'oggetto conosciuto.

3) Il *primo ontologico* (il primo significato della cosa conosciuta cioè dell'oggetto) è l'*ente*; perciò la conoscenza è il *possesso intenzionale dell'ente*, e quindi *l'autorivelazione dell'ente conosciuto all'ente conoscente mediante l'ente-pensiero*. (G. DI NAPOLI, *Manuale philosophiae*, Torino 1954, t. II, p. 260).

essere. La necessità secondo cui opera la nostra conoscenza, nell'uso dei principi di identità e di non contraddizione, non è soltanto soggettiva, ma è anzitutto *oggettiva*, cioè dell'ordine dell'essere in sé, perché pensare è una realtà, cioè, dell'essere; il non-pensare è la negazione della realtà e, quindi, è del non-essere. Ora, come l'essere e il non-essere si escludono a vicenda, così si escludono, per la stessa ragione, il pensare e il non-pensare. E' la necessità dell'ordine dell'essere che esclude la con-presenza del pensare e del non-pensare.

La struttura del soggetto conoscente, in questo campo, non c'entra affatto, perché il soggetto, che è ente anch'esso, non può per nessun motivo, percepire come possibile la con-presenza, e quindi, l'identità dell'essere e del non-essere. Ovunque e sempre, l'essere e il non-essere si escludono. Qualora, per assurdità metafisica, fosse possibile l'identità tra l'essere e il non-essere, niente potrebbe esistere: nullismo assoluto!

La ragione definitiva e fondamentale della impossibilità che il valore dei primi principi dipenda dalla struttura del soggetto, risiede nel fatto che, al di là dell'essere, non c'è e non può esserci nulla che lo condizioni. Come è impossibile ammettere una realtà al di là dell'essere, così è impossibile ammettere un modo di conoscere al di là del conoscere intellettivo. Ora, se l'oggetto dell'intelletto è l'essere in quanto essere, è chiaro che l'intelletto non può giudicare indipendentemente dall'essere e dalle sue leggi, che sono assolutamente immutabili. Non è possibile concepire una struttura dell'intelletto essenzialmente diversa da quella che l'uomo possiede, a motivo della relazione trascendentale e, quindi, costitutiva, dell'intelletto verso l'essere. *Dunque, l'intelletto è soggetto, necessariamente, alla legge dell' essere, la quale gli toglie perfino la possibilità di pensare diversamente.*

Considerando, poi, l'atto del pensiero, l'intelletto sperimenta di essere necessitato a dare l'assenso all'oggetto che gli si presenta a conoscere e, perciò, percepisce di essere fatto, cioè destinato, o finalizzato, a conformarsi con l'oggetto. Poiché la verità consiste nella conformità dell'intelletto con l'oggetto, o essere, ne consegue che l'intelletto coglie chiaramente la propria capacità a conoscere il vero, cioè l'essere. Dunque, da queste considerazioni scaturiscono tre elementi, che provano l'oggettività e l'assolutezza della nostra conoscenza:

1) *La conoscenza umana si riferisce all'essere come al suo oggetto specificante e determinante, che ad essa si manifesta come necessitante;*

2) *L'impossibilità della con-presenza dell'essere e del non-essere manifesta il valore assoluto del principio di non contraddizione e, pertanto, l'intelletto è necessitato a pensare secondo le leggi dell'essere;*

3) *La con-percezione della capacità dell'intelletto a conoscere il vero, che è lo stesso essere in quanto conosciuto.*

Tutto questo, in che modo l'intelletto lo può sapere? La risposta è contenuta nella considerazione dell'elemento soggettivo della conoscenza, che è l'io penso. L'atto della conoscenza non è anonimo, ma è posto e, quindi, appartiene all'io, o soggetto personale, il quale, in un medesimo atto, coglie se stesso, l'atto e l'oggetto della conoscenza. L'auto-coscienza di cui gode solo l'essere spirituale è un'attività trasparente che permette al soggetto di cogliersi come è, nell'esercizio della sua attività conoscitiva; ora, il soggetto si coglie come tale e in quanto si riferisce all'oggetto e, perciò, si percepisce destinato a conformarsi all'essere che si offre alla sua conoscenza. Nessuno può negare i dati dell'autocoscienza. C'è totale, essenziale differenza tra il « cogito » della filosofia dell'essere e il « cogito » cartesiano. Il « cogito » cartesiano si ferma e si chiude in se stesso e non riconosce l'ente che è l'oggetto e soggetto del pensiero; l'autocoscienza cartesiana è autocoscienza del solo pensiero; l' autocoscienza della filosofia dell'essere è autocoscienza dell'ente, che può essere *il pensiero, il pensato, il pensante* (cf. DI NAPOLI, *o.c.*, p. 218).

c) *La nostra conoscenza coglie verità assolute, che si riferiscono alle realtà temporali.*

Il valore assoluto dell'essere, noi lo cogliamo in tutte le realtà, anche in quelle soggette al tempo. Se riguardiamo la verità nel suo polo oggettivo, nel suo contenuto, noi constatiamo che essa non può andare soggetta al mutamento. « Ogni verità è eterna; e non solo le verità eterne. Se è vero che in quel certo momento, in quel certo luogo... pioveva, è eternamente vero che in quel momento e in quel luogo pioveva. Il processo coscienziale può infittire e potenziare il plesso delle relazioni in cui quel dato è preso, nella unità dell'esperienza, ma non falsificare il dato stesso; (se — ripetiamo — e nella misura in cui esso si è annunciato). *Sono verità eterne, dunque, anche quelle che si riferiscono alla realtà temporale. Ci sono, poi, verità eterne, in senso reduplicativo, e sono quelle che si riferiscono alla realtà,*

cui il tempo è strutturalmente estraneo. Tali le verità metafisiche » (12).

Küng, naturalmente, accettando la posizione nichilista come inconfutabile, è portato a porre in dubbio questa tesi. Ora, l'esempio sopra riportato, proba all'evidenza che noi, pur emettendo un atto di conoscenza *hic et nunc*, nello spazio e nel tempo, siamo in grado di cogliere verità, cioè dei rapporti assoluti tra le cose, perché siamo in grado di cogliere l'essere e le sue leggi immutabili. Perché, se ieri pioveva, è eternamente vero che il fenomeno della pioggia è realmente accaduto? perché tale fenomeno è una realtà che fa parte dell'ordine dell'essere e, per conseguenza, non potrà mai identificarsi col suo non-essere. Il nostro intelletto percepisce l'assoluta e irriducibile opposizione tra l'essere e il non-essere e, per questo, non può mai asserire che ciò che è accaduto non sia accaduto: *factum infectum fieri nequit*. Il fenomeno della pioggia (come ogni altro fenomeno), una volta accaduto, fa parte della necessità dell'essere: « niente vi è di così contingente che non abbia in sé qualche cosa di necessario » (13). La nostra conoscenza dell' essere porta, implicitamente, la caratteristica dell'assolutezza e della definitività, fin dal primo suo costituirsi. Qualsiasi conoscenza oggettiva, appunto perché si adegua al reale (es. oggi piove) dicendo « essere » ciò che è, e « non-essere » ciò che non è, esclude totalmente il suo opposto; e quindi, sotto questo aspetto, è assoluta, definitiva.

La nostra mente nell'operazione del giudizio ha questo potere di pronunciarsi in modo assoluto, definitivo e incondizionato per il « sì » o per il « no ». E' questo il significato e il valore del principio di non contraddizione che esprime la legge fondamentale dell'ente in quanto dice irriducibile opposizione

(12) G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, p. 107, Milano 1975 (il corsivo è nostro). Le osservazioni del Bontadini sono rivolte al teologo americano L. DEWART, il quale, nella sua opera *The future of Belief*, New York 1966 (tr. it. *Il futuro della fede*, Brescia 1968), sostiene che la concezione scolastica della verità è legata all'idea dell'immutabilità, mentre la concezione moderna della verità è legata alla idea dello sviluppo. Anche il teologo LONERGAN (cf. *Method in Theology*, London 1972, p. 405) parla della impossibilità di verità eterne. E' noto, a questo proposito, il testo di HEIDEGGER in *Sein und Zeit*, p. 227, (tr. it. di P. Chiodi, Torino 1969, p. 345): «Che ci siano delle verità eterne potrà essere concesso come dimostrato solo se sarà fornita la prova che l'Esserci (*Dasein*, ossia la realtà umana) era, è e sarà per tutta l'eternità. Fin che questa prova non sarà stata fornita, continueremo a muoverci nel campo delle fantasticherie... *In virtù del suo essenziale modo di essere conforme all'Esserci, ogni verità è relativa all'essere dell'Esserci* ».

(13) S. TOMMASO, I, q. 86, a. 3.

al non ente e ne evidenzia la loro incom-possibile simultaneità (14).

La forza di questo principio scaturisce dalla natura stessa dell'ente alla cui ragione o natura si oppone *solo* il non ente: « rationi entis non opponitur nisi non ens » (15). I contraddittori si oppongono e si respingono a vicenda.

3. *L'autocontraddizione scettica*

Il principio di non contraddizione è così vero sia nell'ordine ontologico che nell'ordine logico che è impossibile negarne il valore. Anche negato, il suo valore è implicitamente affermato. Lo scettico e il nichilista, seguiti in questo da Küng, cadono in contraddizione evidente.

C. Ottaviano mette in piena evidenza l'autocontraddizione dello scettico e del nichilista. Chi parla attribuisce un senso univoco alle sue parole; pertanto chi afferma non può dirsi che neghi. Di conseguenza chi parla pensa e agisce, suppone implicitamente il valore del principio di non contraddizione. Lo scettico potrebbe aver buon gioco nel rispondere col « non-parlare, il non-pensare e il non-agire ». E qui a sua volta costui trovasi in errore: il non-parlare è uguale a se stesso e non è uguale al suo opposto, il parlare, in quanto, mentre il parlare implica la necessità di attribuire un significato univoco alle parole pronunciate, tale necessità non c'è davvero nel non-parlare, per la buona ragione che non si pronuncia parola alcuna. Quindi anche il « *non-parlare suppone il valore del principio di non contraddizione* ».

« Né vale opporre che, per la tesi scettica, il non-parlare è sempre uguale al parlare, e quindi trascina sempre seco il parlare: quand'anche ciò, per assurdo, fosse vero, *sarebbe vera questa tesi e sarebbe falsa l'opposta* ».

« E se ancora si insistesse nel dire che ambedue le tesi sono vere e false al tempo stesso, *sarebbe sempre vera questa ultima tesi e falsa la sua opposta.* Per quanto si voglia trascinare all'infinito il processo, sotto ad esso rinasce perennemente

(14) « Questo principio (è impossibile essere e non essere al tempo stesso) è *naturalmente primo nella seconda operazione dell'intelletto,* che afferma e nega. Né alcuno può secondo questa operazione dell'intelletto intendere qualche cosa se non dopo aver compreso questo principio » (S. TOMMASO, *In Met.* IV, lect. 6, n. 587 ogg.; S. Th., I-II, q. 94, a. 2; II-II, q. 1, a. 7).

(15) I, q. 25, a. 3 c.

l'argomentazione: *la proposizione finale a cui ci si arresta è vera, ed è falsa la sua opposta.* Cioè il principio di non contraddizione è sempre vero, poiché negarlo significa implicitamente affermare la sua verità, e affermarlo uguale al suo opposto, significa implicitamente affermare che ciò è vero e negare che possa essere falso. Cioè, in termini generali, il principio è *innegabile o irrecusabile,* nel senso che negarlo significa implicitamente affermarlo. Esso sta sempre in cima ad ogni e qualsiasi processo di pensiero, lo si ritrova cioè *sempre e necessariamente presupposto* ad esso » (16).

Ora il principio di non contraddizione lo si ritrova sempre in cima ad ogni e qualsiasi processo di pensiero, perché prima di essere una legge del pensiero è una legge, la legge fondamentale dell'essere essendo essere anche il pensiero; « è impossibile che la stessa cosa appartenga e insieme non appartenga a una medesima cosa e secondo lo stesso rispetto » (17).

Il principio di non contraddizione enunzia che l'essere è incontraddittorio, non è identico al nulla. Se l'essere si oppone radicalmente al nulla è chiaro che *l'essere simpliciter è e non può non essere.* Di conseguenza, « non solo il divenire originario (della Totalità dell'essere) è contraddittorio, ma il divenire *simpliciter* dell'essere *ut sic* (cioè *absolute* considerato), perché nel divenire *ut sic* si mostra che *l'essere può non essere,* che all'essere è sottratto l'essere, che l'essere è il non essere, che non è vero che *l'essere non è il nulla* » (18).

4. *Il principio di non contraddizione e l'esistenza dell'Assoluto*

La conoscenza del valore assoluto del principio di non contraddizione ci porta ad ammettere con assoluta certezza e contro la tesi di Küng *l'esistenza* di una Realtà assoluta, cioè che un Assoluto è innegabile nell'ordine trascendentale dell'ente, pena il nullismo assoluto. Infatti, tale principio enunzia l'opposizione radicale e irriducibile tra l'ente e il non-ente: « alla ragione dell'ente non si oppone se non il non ente » (19). Se questo è vero, ne segue che l'ente *simpliciter* considerato non

(16) C. OTTAVIANO, *Metafisica dell'essere parziale,* 2.a ed. Padova 1947, p. 91.

(17) ARISTOTELE, *Metafisica,* IV, 3, 1005 b 3-26, tr. it. G. Reale, p. 184.

(18) E. CORRADI, *Il dibattito sulla portata logica e ontologica del principio di non contraddizione* in *Il dibattito odierno tra dialettica e metafisica,* Roma 1976, pp. 44-45.

(19) S. TOMMASO, I, q. 25, a. 3 c.

può avere il suo fondamento nel nulla, suo contraddittorio, ma in se stesso e pertanto deve essere improdotto, incausato, increato e quindi improducibile, incausabile e increabile. Questo è vero per il fatto stesso che l'ente, *simpliciter* considerato, esclude totalmente il non-ente e conseguentemente ad esso (sempre *simpliciter* considerato) appartiene di essere da sé, cioè per propria energia intrinseca. Quindi l'ente *simpliciter* considerato è assoluto, incondizionato, autosussistente.

Che cosa è l'ente *simpliciter* considerato? San Tommaso risponde *che è l'ente considerato in quanto ente e pertanto l'autocreazione o la venuta spontanea dell'ente dal nulla ripugna all'ente in quanto tale.* « L'essere causato da un altro non appartiene ad un ente in quanto ente, altrimenti ogni ente sarebbe causato da un altro, e così si dovrebbe procedere all'infinito nella serie delle cause, il che è impossibile, [perché altrimenti la totalità delle cause causate verrebbe dal nulla]. Quindi l'essere che esiste da sé deve essere incausato » (20). All'ente trascendentalmente considerato ripugna l'essere causato o prodotto. Dunque l'ente *simpliciter* considerato è assoluto, indipendente da tutto.

Un altro testo lo troviamo nella *Somma Teologica.* S. Tommaso dice: « poiché il non essere causato non appartiene alla ragione dell'ente *simpliciter* per questo motivo c'è un ente non causato » (21).

Se l'ente *simpliciter* cioè *absolute* fosse causato, il concetto di *causa sui* sarebbe coestensivo con quello di ente e pertanto la *natura* dell'ente sarebbe *autocreazione* o *causa sui.* Ora questo implica aperta contraddizione e assoluta impossibilità, poiché nell'ipotesi l'ente dovrebbe esistere prima di porsi, cioè dovrebbe precedersi nel prodursi. Ma se l'ente è già, non ha bisogno di porsi; se invece non esiste ancora, allora non può porsi, « poiché nessun ente porta se stesso dalla potenza all'atto, o dal non essere all'essere » (22), a motivo della opposizione radicale e irriducibile esistente tra l'essere e il non essere: « rationi entis non opponitur nisi non ens » (23).

Se l'ente *simpliciter* non può essere causato, vuol dire che

(20) C. G., 1. II, c. 52.

(21) I, q. 44. a. 1, ad. 1.

(22) C.G. 1. I, c. 13. I.D. I, q. 2, a. 3: « nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso ».

(23) S. TOMMASO, I, q. 25, a. 3 c. ID., I, q. 104, a. 3 ad 1: « Nihil potest esse causa nisi in quantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi ».

la totalità del reale non può venire dal nulla e quindi bisogna ammettere l'esistenza di una realtà assoluta, increata, eterna, necessaria e autosufficiente. Che un determinato ente sia prodotto dal nulla di se stesso, non comporta contraddizione alcuna; un uomo viene da un altro uomo; un animale da un altro animale, e così via. Ma che la totalità del reale, senza eccezione alcuna, e cioè il complesso degli enti sia prodotto, è assolutamente impossibile, perché in questo caso tutto l'ente, l'ente *simpliciter*, verrebbe dal nulla, dal suo contraddittorio, cioè non verrebbe mai all'essere; quindi nullismo assoluto. Si noti come a questo punto la tesi relativa al valore assoluto del principio di non contraddizione acquisti « una portata metafisica, oltre che logica: quand'anche esistesse il nulla sarebbe sempre vero che il nulla esiste e sarebbe falsa la proposizione opposta, e il nulla sarebbe il nulla e non il suo opposto. Cioè il principio di non-contraddizione ha — se così è lecito dire — un valore in sé assoluto, in una parola eterno » (24). Dal nulla mai può venire fuori qualcosa, poiché il nulla è se stesso — se è così lecito esprimersi — e non è uguale al suo opposto, cioè all'essere. Se quindi qualcosa è, un Assoluto s'impone di necessità metafisica.

San Tommaso afferma con estrema precisione metafisica: « nessuna cosa (o realtà) incomincia ad esistere se non per mezzo di qualcosa che già esiste » (25). Ora un ente esiste in quanto possiede il suo atto di essere. L'essere è la perfezione per eccellenza ed è veramente trascendentale, onnicomprensivo di tutto ciò che in qualsiasi modo esiste: « ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. *Nihil habet actualitatem nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam formarum* » (26).

Se questa è la condizione metafisica del reale, ne segue che l'essere, essendo l'atto di ogni atto, deve essere *originariamente* da sé: increato, eterno, necessario.

La necessità dell'essere (almeno di una qualche realtà) è una proprietà oggettiva, metafisica del medesimo, poiché è della *natura dell'ente simpliciter essere* (27), cioè opporsi totalmente al non-essere: « nihil opponitur rationi entis nisi non ens » (28). Di conseguenza l'ente *simpliciter* considerato non può essere

(24) C. OTTAVIANO, *Metafisica dell'essere parziale*, p. 91.

(25) I, q. 2, a. 3 c.

(26) S. TOMMASO, I, q. 4, a. 1 ad 4.

(27) « Esse causatum non est de ratione entis simpliciter » I, q. 44, a. 1 ad 4.

(28) S. TOMMASO, I, q. 25, a. 3 c.

originariamente limitato dal non *essere e pertanto è autosussistente in modo assoluto e quindi infinito.*

L'obiezione che fanno i nichilisti e riportata da Küng con le parole: « tutto ciò che è, potrebbe anche non essere » (*Dio esiste?* p. 468) è priva di qualsiasi senso. Se la totalità dell' ente potesse essere pensata solo come possibile, l'esistenza di qualsiasi realtà sarebbe impossibile in modo assoluto. Il possibile può venire all'essere *solo* per mezzo dell'ente in atto; ma se tutto è possibile, come si opererà il passaggio del possibile all'esistente? « Ciò che è in potenza, non è ancora e perciò non può agire » (29).

Il possibile implica di per sé la contingenza, cioè la non necessità di esistere. Se si afferma che *tutto è contingente,* allora tutto sprofonda nel nulla assoluto. L'ente contingente si oppone a ente necessario; questo esiste da sé in forza della propria essenziale costituzione e quindi deve esistere, il nulla gli ripugna assolutamente; l'altro invece non esiste in forza della propria costituzione essenziale e quindi l'essere non gli appartiene necessariamente. *La sua essenza è tale che è indifferente all'essere e al non essere.* Ora, un ente di tale natura non può passare da sé dalla condizione di indifferenza all'essere, perché in quanto tale l'essere non gli appartiene e quindi è non essere. Se non si ammette un ente che sia in grado di comunicargli l'essere, esso non potrà mai esistere; quindi l'ente contingente, per *esistere,* deve appoggiarsi su di un ente non contingente, cioè necessario.

Se si toglie l'ente necessario, si ha il nulla assoluto. Ma il nulla assoluto è impossibile, perché l'essenza dell'essere *simpliciter* considerato è quella di *esistere.* Dunque una realtà assoluta s'impone di necessità metafisica. La proposizione: *tutto è contingente si autodistrugge, perché contraddittoria, in quanto il predicato* (contingente) *nega totalmente il soggetto* (la totalità del reale), che nel suo insieme deve avere in se stessa la ragione della sua giustificazione e quindi almeno in qualche ente deve avere la ragione della sua necessità: l'essere *simpliciter* non può venire dal nulla.

Se è della natura dell'essere *simpliciter* o originariamente considerato *essere* e non non-essere, ne segue che l'essere ha in se stesso il suo *perché* o *ragione* sufficiente e pertanto deve essere sommamente, infinitamente razionale. Se l'essere originariamente *è,* allora ha senso e valore il suo esistere e pertanto ha senso tutto ciò che da esso può derivare.

(29) S. TOMMASO, C.G., l. 1, c. 16.

La tesi nichilista, definita inconfutabile da Küng, è contraddittoria. Se essa fosse vera, gli enti sarebbero vani, inutili, privi di senso. Ora « l'essere vano sarebbe nel caso privo di valore e *vuoto di essere, perché in quanto vuoto non conterrebbe alcuna entità. Perciò stesso sarebbe non-essere* » (30). Ma l'esperienza ci mostra a tutta prova che ci sono gli enti. Dunque, essi per il fatto stesso che *sono*, hanno un *senso*, un *valore*. La tesi nichilista, come dice il termine stesso, se fosse logica, dovrebbe sfociare nel nulla assoluto, negando l'esistenza di tutto ciò che è!

La totalità del reale è radicalmente razionale e va pertanto in frantumi l'obiezione dei nichilisti accettata pure da Küng secondo cui la realtà nella sua totalità è *problematica* e quindi irrazionale, priva di qualsiasi senso.

Il valore assoluto del principio di non contraddizione, che mette in evidenza la totale e irriducibile opposizione dell'essere e del non-essere, è la confutazione radicale della tesi nichilista, poiché evidenzia la supremazia incontrastata dell'essere sul nulla, la sua autosussistenza assoluta e la sua suprema razionalità. L'essere *originariamente* e *simpliciter* considerato esclude qualsiasi limitazione da parte del non-essere e pertanto si afferma come la Realtà assoluta.

Il principio di non contraddizione ha valore *assoluto* in quanto ci porta ad affermare in modo ineluttabile la necessità dell'esistenza di un Assoluto, qualunque sia la determinazione della sua *natura* da spiegarsi in sede metafisica ulteriore.

A. Masnovo mette molto bene in evidenza come l'affermazione o posizione dell'*esistenza* dell'Assoluto (che c'è un Assoluto) sia posta per l'affermazione stessa dell'ente. « Il complesso degli enti ha certamente in sé la ragione sufficiente; e però nella totalità degli enti — dico la vera e piena totalità — e non fuori è da ricercare la ragione sufficiente di checchessia. Ci sarebbe modo di evitare l'affermazione secondo cui il complesso degli enti ha in sé la ragion sufficiente: assegnando per esempio il nulla come ragion sufficiente. Ma c'è poi chi voglia attribuire efficacia al nulla? Costui, che fa agire il nulla, lo fa certo essere, e pone la bella contraddizione « niente-ente ». C'è nel fin qui detto, quanto basta per ritenere che il *complesso dell'ente, avendo in sé la ragione sufficiente di sé, è o contiene l'ente a sé, l'assoluto; comunque sia da determinare ulteriormente l'indole e la figura di quest'«assoluto»* (31). E più avanti

(30) P. SCAPIN, *Duns Scoto: Il primo principio degli esseri*, Padova 1973, p. 161, n. 79.

(31) A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, 2.a ed. Milano 1942, p. 40 (corsivo nostro).

lo stesso A. afferma: « Vedevamo le esigenze dell'ente in quanto ente. Esso esige la ragione sufficiente e la esige nel campo stesso dell'ente; cosicché *l'Assoluto o Aseo, in un modo o in un altro*, è POSTO PER L'AFFERMAZIONE STESSA DELL' ENTE » (32).

La posizione dell'Assoluto per l'affermazione stessa dell'ente, Masnovo la fa derivare dal fatto che l'*ente è incontraddittorio* sia in senso assoluto che relativo (33).

La valenza teologica del principio di non contraddizione era stata messa bene in evidenza già da Aristotele (Metafisica IV, 3, 1005a; 5, 1009a; 5, 1010a; 8, 1012b). Il Filosofo « sempre nel confutare i negatori del principio di non contraddizione, fa appello ad un essere e ad una sostanza non sensibile, indiveniente, immobile, perché la convinzione della contraddittorietà della realtà sostenuta da alcuni pensatori deriva dal fatto di aver assolutizzato il sensibile, ossia dall'aver esteso a tutto l'essere le caratteristiche dell'essere sensibile » (cf. Met. IV, 1010a). E contro costoro — egli rileva — « dovremo dimostrare che esiste una realtà immobile e dovremo convincerli di questo ». Il libro termina addirittura con la solenne proclamazione dell' esistenza di un « motore primo che è immobile ».

« Orbene va rilevato che questi richiami al "teologico" non sono casuali, ma sono strutturali. Infatti il principio di non contraddizione... ha una portata metempirica e, dunque, una valenza teologica, in quanto porta ad *inferire l'esistenza del metafisico per le seguenti ragioni strutturali.* La sfera del sensibile, consegnata com'è al divenire, appare contraddittoria, aporetica (essere e non essere, nel divenire, si mescolano in vario modo), ed *effettivamente lo sarebbe se essa fosse l'assoluto*, ossia tutto l'essere. Pertanto, l'introduzione di un essere non soggetto al divenire si impone proprio per togliere quella contraddizione... Ma di questo [essere] Aristotele dirà nel libro XII » (34).

5. *Intorno a due difficoltà*

Dal principio di non contraddizione oggettivamente colto attraverso l'analisi dei concetti di ente e di non ente, desunti dalla esperienza oggettiva sia esterna che interna, risulta che

(32) ID, *o.c.*, p. 45 (corsivo nostro).

(33) ID, *o.c.*, p. 39 (corsivo nostro).

(34) G. REALE, *Aristotele - La metafisica*, Milano 1978, p. 173.

esso ha una valenza « teologica » nel senso che siamo portati ineluttabilmente a riconoscere che alla ragione di ente *simpliciter* considerato, come si esprime S. Tommaso, non appartiene l'essere causato e quindi l'essere dipendente da un altro e pertanto nel seno del reale si impone l'esistenza di un Assoluto la cui *natura* è da determinarsi ulteriormente in sede metafisica per accertare se è una *realtà immanente* (identica al mondo dell'esperienza) o *trascendente* cioè personale.

Qualcuno è portato a vedere in questa posizione una concezione dell'essere che è molto prossima dell'ontologismo; qualche altro sostiene che il concetto di assoluto si può avere *soltanto* dopo aver concepito l'ente diveniente. « L'essere, in quanto è il "primum notum", come non è l'essere permanente, così non è l'essere assoluto: concepire l'essere non porta con sé di concepire già l'essere come assoluto e come relativo, né porta con sé di concepire l'essere come immobile e come mobile. L' assoluto è indipendenza... Un concetto, anche vago, di Dio non può derivare dal solo concetto di essere, anche applicandovi sopra il principio di non contraddizione; il concetto di Dio è implicito nel concetto di causa, perché la vera causa di tutte le cose è la causa prima » (35).

Nella nostra posizione non c'è alcun pericolo di cadere nell' ontologismo, né si afferma che dal semplice concetto di essere con la semplice applicazione del principio di non contraddizione si giunga alla prova di Dio inteso quale Assoluto *personale, trascendente il mondo dell'esperienza.*

a) Quanto alla prima difficoltà, facciamo rilevare che nella nostra posizione si parla della *esistenza* di una realtà assoluta (un *aliquid necessarium*), che si impone necessariamente alla nostra mente, allorché noi consideriamo l'assurdità e la contraddittorietà della proposizione: *il tutto, il complesso dell'ente è prodotto, è indipendente* e non già della determinazione della *natura* (se è immanente o trascendente) della medesima realtà assoluta.

Venendo quindi alla considerazione della questione non della natura ma dell'esistenza di una realtà assoluta, facciamo rilevare che il principio di non contraddizione enunziando l'opposizione radicale e irriducibile tra l'essere e il non-essere ci porta ad ammettere che l'ente *simpliciter* considerato, non questo o quell'ente in particolare, non può avere origine dal nulla. Dunque qualche cosa deve esistere di per se stesso, in modo

(35) C. GIACON, *Verità esistenza causa*, Bologna 1973, p. 66.

increato, necessario e assoluto. *Dal momento che qualche cosa esiste, bisogna che qualche cosa esista necessariamente, quindi eternamente.* Se non vogliamo ammettere il nullismo assoluto, dobbiamo riconoscere che l'esistenza di una realtà assoluta, necessaria ed eterna si impone con ineludibile necessità. *E' metafisicamente impossibile che tutto, senza alcuna eccezione, abbia avuto o possa aver avuto inizio nell'esistere. Se ciò fosse possibile, nulla potrebbe esistere da tutta l'eternità, perché è impossibile che dal nulla assoluto e totale possa aver origine l'essere nella sua totalità.*

L'esistenza di una Realtà assoluta scaturisce dall'analisi dell'*oggetto materiale* della metafisica (la totalità del reale) fatta alla luce dell'oggetto formale della medesima: *l'ente in quanto ente.*

La nostra intelligenza è la facoltà dell'ente in quanto tale: «Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; *quidquid enim esse potest, intelligi potest... Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis*» (36). Ora l'ente, il reale lo cogliamo in una esperienza sia esterna, oggettiva (l'esistenza di altre persone e di oggetti o cose) che interna (l'esistenza del nostro io). Al primo insorgere dell'esperienza dell'ente concretamente esistente, la nostra intelligenza ne coglie immediatamente il significato esprimendolo al livello della conoscenza concettuale: «id quod intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes alias conceptiones resolvit est ens» (37). Il concetto è la conoscenza della natura di una qualsiasi cosa e nello stesso tempo è anche conoscenza universale della medesima (fatta eccezione del concetto di Dio che è assolutamente unico). Ora il concetto di ente è la conoscenza, cioè la rappresentazione intelligibile di tutto ciò che è reale o può esserlo. Esso pertanto ha una estensione trascendentale, la quale coincide con l'oggetto materiale della metafisica (la totalità del reale). L'estensione trascendentale del concetto di ente ci porta direttamente all'affermazione *dell'esistenza reale di una realtà assoluta e incondizionata.* La totalità del reale abbraccia tutto ciò che è, con l'esclusione del puro nulla. Di conseguenza, essa non può dipendere che dal nulla. Ma dipendere dal nulla è non dipendere affatto. Dunque la totalità

(36) S. TOMMASO, S.C.G., l. II, c. 98 (corsivo nostro). L'espressione tomistica «totius entis» significa tutto l'ente e quindi il complesso, la totalità degli enti: tutto ciò che è.

(37) S. TOMMASO, *De Ver.*, q. 1, a, 1c.

del reale nel suo insieme deve avere in se stessa la propria ragion d'essere. Ma questo significa che la totalità del reale esiste di per se stessa cioè necessariamente e indipendentemente da qualsiasi altro. Di conseguenza, *una realtà del genere deve essere necessaria, indipendente, incondizionata e increata.* Tutto questo comporta l'affermazione dell'esistenza necessaria dell'Assoluto nonché la sua increatività. *Ma questo assoluto è immanente o trascendente? E' questo il compito della metafisica.* Ciò che va rilevato è che l'esistenza di una Realtà assoluta è implicitamente contenuta nella estensione trascendentale dell'ente e comanda tutto lo svolgimento della metafisica. Per questo motivo la metafisica viene definita *quale scienza, che ha come oggetto la ricerca dell'Assoluto, primo principio esplicativo di tutti gli enti* (38). E' dall'indagine dell'ente in quanto ente, che si presenta alla nostra mente fin dall'inizio del discorso metafisico l'esistenza di una Realtà assoluta la cui natura deve essere determinata al termine del discorso metafisico stesso.

La dimostrazione dell'esistenza della Realtà assoluta la si ottiene partendo non da un « concetto », ma alla luce del concetto trascendentale dell'essere. *Poiché qualche cosa esiste nell' ordine ontologico, qualche cosa deve esistere di per se stessa nel medesimo ordine.*

La prima evidenza in senso assoluto, è la constatazione che esiste qualche cosa, la quale è un' intuizione che afferma in forma di giudizio che *in genere qualcosa esiste*, o detto più drasticamente che « il nulla [assoluto] non sia » (39).

La seconda evidenza, intimamente connessa con la prima, è che se esiste qualcosa piuttosto che il nulla assoluto, si deve ammettere qualche realtà assoluta indipendente da qualsiasi altra realtà (40). E' impossibile che tutto sia relativo al nulla e dipendente dal nulla: in questo caso niente potrebbe esistere.

---

(38) « Per Aristotele la metafisica è teologia, la quale non è in contraddizione con la definizione della metafisica intesa come scienza dell'ente in quanto ente, perché la filosofia prima è universale ed è tale proprio perché si occupa della sostanza soprasensibile, la quale è sostanza prima; perciò essa è filosofia prima e, in quanto prima, universale, e pertanto ad essa compete l'indagine di tutto l'essere e delle proprietà che convengono all'essere » (REALE, *Aristotele - Metafisica*, p. 275). Aristotele così si esprime: « se esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore "alle altre scienze" e sarà filosofia prima, e in questo modo, cioè *in quanto è prima*, essa sarà *universale*, e ad essa spetta il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli convengono » (*Metafisica* VI, 1026 a 32).

(39) MAX SCHELER, *L'Eterno nell'uomo* (tr. it.) Milano 1972, p. 207.

(40) Cf. ID., *o.c.*, pp. 208-299; F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, 3.a ed. Louvain 1961, pp. 52-53.

Ma facendo questa affermazione si cade nell'ontologismo? Per nulla affatto! Perché non si afferma di vedere immediatamente che tale Realtà assoluta è trascendente e personale, ma ci si limita, nel primo momento dell'indagine metafisica, *a dover riconoscere che, constatata l'esistenza reale di un qualche cosa, bisogna che qualche cosa esista necessariamente e quindi eternamente, se non si vuole ammettere che tutto il reale venga dal nulla assoluto!*

Né si dica che ciò comporta un concetto univoco di essere, perché il concetto univoco di essere implica l'affermazione che il reale è un essere unico con l'esclusione della pluralità di enti. Ora questo non viene in alcun modo affermato dal procedimento da noi seguito, il quale, partendo dalla estensione trascendentale dell'ente si limita a fare una riflessione di evidenza solare, e cioè che la totalità del reale esclude assolutamente e in quanto tale la sua origine dal nulla e pertanto racchiude in se stessa il perché della sua esistenza, che non può non essere necessaria incondizionata e assoluta. Asserire che «il tutto è condizionato» è evidentemente assurdo.

Nella sfera trascendentale dell'ente cioè del reale « c'è la norma e l'esigenza dell'assolutezza e della sussistenza dell'essere: che questa sussistenza coincida con tutto l'essere, o sia soltanto di una sua regione questo lo si dovrà dimostrare con indagine successiva » (37 bis). Che esista una Realtà assoluta, necessaria, ed eterna è una verità che gode di una evidenza e certezza originaria, ma non è altrettanto evidente che questa Realtà sia personale, distinta dal mondo (quid sit). La dimostrazione di ciò spetta alla metafisica. Tutti i grandi pensatori riconoscono la necessità di una realtà assoluta eterna, increata; la divergenza tra di loro non sta nell'ammissione dell'esistenza di un Assoluto, ma nella determinazione della *natura* del medesimo: l'Assoluto è immanente o trascendente? Ora col principio di non contraddizione (e se si vuole evitare tale dizione parliamo pure del principio della ragione e della sua correlatività con l'essere) non intendiamo affatto dimostrare Dio, ma semplicemente stabilire la *esigenza ontologica,* non vitale né pragmatica, ma *razionale* dell'Assoluto, come originariamente appartenente alla vera essenza dell'essere.

La necessità assoluta dell'ente mette in evidenza la presenza dell'ente nel seno stesso della sua negazione. S. Tommaso riconosce esplicitamente il carattere della necessità assoluta dell'ente in seno alla totalità del reale distinguendo tra la neces-

(37 bis) I. MANCINI, *Linguaggio e salvezza,* p. 129.

sità condizionata e la necessità assoluta: « Unde non potest simpliciter et absolute dici quod omne quod est, necesse est esse, et omne quod non est, necesse est non esse; quia non idem significant quod omne ens, quando est, sit ex necessitate, et quod omne ens simpliciter sit ex necessitate. *Nam primum* significat necessitatem ex suppositione, secundum autem necessitatem absolutam » (41). Il commento dell'Angelico riguarda il seguente testo di Aristotele: « tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non-essere non sia [contro Parmenide]; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è, *sia necessariamente quando è, e l'essere senz'altro di necessità* » (42).

Sia Aristotele che S. Tommaso sono fedeli alla ragione, la quale vede chiaramente che non tutto l'ente — ciò che è — può non essere e quindi non attribuisce all'ente come tale la proprietà di poter non essere. Per questi due sommi filosofi, l'ente nella sua latitudine trascendentale non può essere insidiato dal non-essere, ma può esserlo solo in un determinato settore (43). « Ciò non significa, bene inteso, che noi cogliamo, come volevano gli ontologisti, la necessità divina in se stessa. Noi cogliamo solamente l'impossibilità che non vi sia nulla, più precisamente, la contraddizione iscritta nell'atto di uno spirito che si sforzi di pensare il nulla. *Ciò che la riflessione attinge, non è dunque la necessità dell'ens necessarium, ma quella dell' aliquid necessarium in rebus. Da questa a quella, un passaggio propriamente discorsivo resta necessario. Ma infine, è precisamente attraverso questa necessità singolare dell'essere che noi scopriamo e pensiamo la necessità dell'Ipsum Esse subsistens* » (44).

L'esistenza di Dio, cioè della Realtà assoluta, trascendente e personale è oggetto di dimostrazione razionale, ma questa è possibile per il fatto che la nostra ragione non può assolutamente pensare che l'ente in senso assoluto non sia, cioè che possa avere origine dal nulla di se stesso: « esse causatum non est de ratione entis simpliciter » (45).

Ora l'affermazione: « se esiste qualche cosa, esiste una realtà

(41) S. TOMMASO, In *Peri hermeneias*, I, c. 9, lect. 15 in *Opera Omnia* di S. Tommaso d'Aquino, ed. Leonina, Roma 1882, pp. 72-73.

(42) ARISTOTELE, *Peri hermeneias* I, c. 9, *Opera Omnia* di S. Tommaso d'Aquino, ed. c., p. 72.

(43) Cf. L. JAMMARRONE, *Tomismo e principio di non contraddizione*, in *Divus Thomas* (Pia) 79 (1976) pp. 429-30.

(44) J. DE FINANCE, *Existence et Liberté*, p. 141.

(45) S. TOMMASO, S.T., I, q. 44, a. 1 ad 1.

assoluta », intende mettere in evidenza contro il nichilismo, lo scetticismo, storicismo di Küng e contro qualsiasi forma di relativismo che nella totalità del reale deve riconoscersi una qualche realtà assoluta e necessaria, la cui natura (se essa cioè sia immanente o trascendente) deve essere conosciuta attraverso un procedimento razionale cioè discorsivo. La verità della suddetta affermazione non è semplicemente una presentazione sintetica di ciò che è stato raggiunto attraverso il principio di causalità, ma è una evidenza *a priori* fondata sulla esperienza oggettiva *che esiste qualche cosa* considerata alla luce del concetto trascendentale di ente. *Il qualche cosa, in definitiva, non può venire assolutamente dal nulla, altrimenti l'essere s'identificherebbe col nulla.* Il principio di causalità *reductive* si fonda sul principio di non contraddizione. L'essere diveniente non può realizzarsi da solo, perché altrimenti darebbe a se stesso quello che non ha e quindi l'essere, in definitiva, avrebbe origine dal nulla. Il principio di non contraddizione, cioè la assoluta irriducibile opposizione tra l'essere e il nulla, vieta che ciò sia possibile. E allora, considerando la stessa nozione trascendentale di ente ricavata dall'*esperienza*, si deve dire che l'ente causato o dipendente non appartiene alla ragione dell'ente simpliciter (46) e pertanto esso nella sua caratteristica originaria esclude assolutamente il non essere e conseguentemente « datur aliquid necessarium in rebus ».

b) Quanto alla seconda difficoltà, facciamo rilevare che anche dal termine « essere » preso nella sua accezione generalissima che include sia l'esistente che il possibile, può legittimamente dedursi la necessità dell'*esistenza* di una realtà assoluta. E' vero che il termine « essere » nella sua universalità contiene sia pure implicitamente tutte le sue varie determinazioni (essere esistente ed essere possibile, essere come sostanza, essere come accidente, essere assoluto come essere relativo ecc.), tuttavia detto termine non può significare *allo stesso modo* tutte le sue determinazioni. Esso infatti primariamente e direttamente e fondamentalmente designa ciò che *realmente* è o esiste e secondariamente ciò che *può* essere o esistere, il possibile. Ora ciò che realmente esiste *o* esiste di per se stesso ed è la realtà assoluta *o* esiste per opera di un altro e rinvia alla realtà assoluta. Non affermiamo pertanto che l'essere nella sua *totalità deve* esistere, perché è essere e non è nulla, altrimenti dovremmo sostenere la contraddittorietà del contingente cadendo nel monismo assoluto di Parmenide, ma affermiamo che l'essere, *simpliciter* o

(46) S. TOMMASO, I, q. 44, a. 1 ad 1.

originariamente considerato, cioè nel suo significato primario e diretto di « essere in atto », « esistere », non può fondarsi né sul possibile né sul nulla assoluto, ma deve avere in se stesso l'energia per esistere (47). In questo senso l'essere è divaricato dal non-essere, non è originariamente limitato dal non-essere, ma è «aseo», assoluto. L'esistenza di una realtà assoluta scaturisce dalla semplice nozione di essere in quanto essa nella sua determinazione primaria e fondamentale significa *ciò che realmente esiste.* Se c'è dell'essere reale, c'è una realtà assoluta. E' contraddittorio infatti che la totalità del reale si fondi sul nulla. Di conseguenza, o la totalità o almeno qualche cosa della totalità stessa deve avere in se stessa la ragione del suo esistere indipendentemente da ogni altra realtà.

In forza del solo principio di non contraddizione si *può* e *si deve* affermare la *necessità* di una realtà assoluta nel seno della totalità del reale. *Originariamente l'ente simpliciter è tale di per se stesso e quindi deve respingere totalmente il non-essere, pena la non esistenza della totalità del reale.*

In base a quanto abbiamo detto possiamo dire che la tesi ontologistica secondo la quale l'essere ha nel pensiero la caratteristica dell'assoluto è nel vero. Essa però va respinta, allorché cerca di appoggiarla facendo ricorso alla *visione* dell'assoluto. Il valore assoluto dell'essere *non lo vediamo,* ma lo *mediamo,* lo *inferiamo.*

Ma con questo possiamo ritenere di avere raggiunto la realtà stessa di Dio, essere personale, trascendente?

A nostro parere si devono distinguere due aspetti del problema: quello dell'*esistenza* della realtà assoluta e quello della determinazione della sua *natura* (chi è l'Assoluto?). Ciò premesso, diciamo quanto segue: *a priori* non possiamo affermare se è vero il monismo o il pluralismo in seno al reale. Dall'analisi del termine « essere » non ci è lecito dedurre nulla al riguardo. E' attraverso l'esperienza che noi arriviamo a conoscere la verità del pluralismo (dualismo: Dio e mondo), come pure è attraverso l'esperienza che noi acquistiamo la conoscenza del valore oggettivo del termine « essere », il quale manifestandosi originariamente divaricato in modo totale dal non-essere, ci porta a riconoscere la sua assolutezza e infinità.

Ora, l'acquisizione di tale verità « è già un risultato sintetico, e diventerà la molla che imprime lo scatto alla trascendenza, qualora si dovesse constatare che l'ordine cosmico non è assoluto: perché un assoluto ci deve essere (che è l'assoluto

(47) E' questo il significato profondo e originale dell'intuizione aristotelica: « l'atto in ordine assoluto precede la potenza » (*Met.* IX 8, 1049 b 11).

è ormai deciso); se non è questa « bella d'erbe famiglia e d' animali », o « ciò che per l'universo si squaderna », vuol dire che è un « tout Autre » (48). L'affermazione della realtà assoluta è immanente all'oggetto materiale dell'ontologia, che è l'essere nella sua totalità: compito della stessa ontologia è quello di stabilire *chi* è questa realtà assoluta; in questo caso l'ontologia è teologia naturale, poiché il risultato della sua indagine è l'accertamento della *trascendenza* della realtà assoluta rispetto al mondo dell'esperienza.

L'assolutezza dell'essere è insita nel suo carattere *simpliciter* o originario. Tale carattere viene da noi scoperto nell'analisi del contenuto dell'essere che conosciamo a contatto con gli enti realmente esistenti: « Nell'essere trascendentale c'è la norma e l'esigenza dell'assolutezza e della sussistenza dell'essere: che poi questa sussistenza coincida con tutto l'essere, o sia soltanto di una regione, questo lo si dovrà dimostrare con indagine successiva » (49). Tale esigenza ontologica della realtà assoluta non è né vitale né pragmatica, ma razionale, originariamente emergente dalla struttura dell'essere.

Per arrivare a scoprire l'esigenza ontologica della realtà assoluta il divenire e il suo concetto sono inadeguati. In effetti, il principio del divenire o di causalità riguarda un settore dell' essere, mentre il principio dell'essere, che esprime l'esigenza ontologica dell'assoluto, riguarda l'ordine trascendentale dell' essere, cioè la totalità dell'essere. L'esigenza della realtà assoluta scaturisce dalla irriducibile opposizione dell'essere al non-essere, che è una legge che riguarda l'essere *ut sic*, « anche se non potrà dirsi per effetto di ulteriori indagini, coincidente con l'essere totale » (50).

6. *Il problema fondamentale della metafisica*

Considerando le esigenze dell'ente in quanto ente A. Masnovo afferma che « esso esige la ragione sufficiente e la esige nel campo stesso dell'ente; cosicché l'Assoluto o Aseo, *in un modo o in un altro*, è posto per l'affermazione stessa dell'ente » (51). E aggiunge: « può fornire questa ragione sufficiente, questo assoluto, il mio *hic et nunc* diveniente atto di pensiero, il mio mondo della esperienza, dato appunto il suo divenire? In

(48) I. MANCINI, *Linguaggio e salvezza*, p. 122.

(49) MANCINI, *o.c.*, p. 129.

(50) MANCINI, *o.c.*, p. 130.

(51) MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, p. 45 (corsivo nostro).

genere può fornire questo "Assoluto" un complesso di enti in divenire?» (52). Affermando che « l'Assoluto o Aseo, in un modo o in un altro, è posto per l'affermazione stessa dell'ente », Masnovo distingue chiaramente la questione *della esistenza* (an sit) dell'Assoluto dalla questione della determinazione della natura dell'Assoluto stesso (*quid sit*). L'affermazione dell'ente pone *ipso facto*, esigenzialmente, la questione della necessità di un Assoluto (deve darsi necessariamente un Assoluto). Questa esigenza ineludibile si presenta alla nostra mente all'inizio stesso della metafisica, la quale ben si qualifica come ricerca dell' autentica natura dell'Assoluto. Aristotele dice che alla teologia o alla « scienza della sostanza immobile, che è filosofia prima e quindi universale, spetta il compito di studiare l'essere in quanto essere cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengono » (53).

Se sono le esigenze dell'ente in quanto ente a porre il problema dell'Assoluto e se l'ente è incontraddittorio, vuol dire che esso nella sua ragione di ente *simpliciter*, come dice S. Tommaso, deve escludere totalmente il non-ente o non-essere. Ora, il mondo della nostra esperienza è attraversato dal non-essere. Ciò vuol dire che il mondo della nostra esperienza non è l'ente originario, assoluto e pertanto questo deve essere fuori del mondo della nostra esperienza.

Se l'affermazione dell'Assoluto, come afferma Masnovo, è intima al principio della metafisica cioè è posta dalla affermazione stessa *dell'ente*, si deve ritenere che il *proprium* della teologia naturale risiede nello stabilire *chi* è Dio; di conseguenza, il suo compito non è tanto la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma la dimostrazione della sua *trascendenza e unicità*. In teologia naturale non si tratta di dimostrare l'esistenza dell'Assoluto, posta già per l'affermazione dell'ente in quanto ente (Masnovo), ma di dimostrare quella di Dio, cioè dell'Assoluto personale, trascendente, uno e unico (53 bis). L'esistenza di una

---

(52) ID., *ivi.*

(53) Met. VI, 1, 1026 a 13-32.

(53 bis) « Si è detto, e giustamente, che il problema della metafisica è il problema dell'assoluto; ma anche questa formula va intesa a dovere. Il problema della metafisica non è il problema dell'esistenza dell'assoluto, ma quello della *natura* dell'assoluto, e sulla natura dell'assoluto quello che importa sapere è se Esso sia pensiero o forza cieca, valore o puro essere di fatto. Dico che il problema della metafisica non è quello dell'esistenza dell'assoluto, poiché l'esistenza di un assoluto non è un problema, ma una evidenza immediata.... il problema è *che cosa sia* l'assoluto, il necessario, *l'ente a sé*. E' il mondo dell' esperienza o è trascendente l'esperienza? E' bruto fatto o valore? » (S. VANNI ROVIGHI, *Heidegger*, Brescia 1945, p. 92).

realtà assoluta si impone necessariamente, pena la non-esistenza di qualsiasi realtà. Se esiste qualche cosa, qualche cosa deve esistere per se stessa. Tutti i filosofi debbono ammettere una qualche realtà assoluta che abbia in se stessa la piena e totale ragione di esistere, indipendentemente da qualsiasi altra realtà, e che è la ragione ultima adeguatamente esplicativa di ogni altra realtà. Per tutti i filosofi che ammettono l'assoluto come essere personale, *l'aseità* è il suo attributo fondamentale. Tuttavia anche per i panteisti e per i seguaci del monismo materialistico si dà una realtà assoluta, la quale esiste per se stessa ed è principio esplicativo di tutto il reale. La sostanza per Spinoza, l'io assoluto per Fichte, lo spirito assoluto per Hegel e la volontà per Schopenhauer hanno come attributo fondamentale *l'aseità*, ossia l'esistenza incausata, incondizionata. Anche per i materialisti la materia o natura esiste da sé, increata ed eterna. Ciò posto, appare evidente anche dalla storia della filosofia che la questione fondamentale non è se la realtà assoluta esiste, ma piuttosto quale *essa è*, quale è *la sua natura.* E' un principio puramente metafisico ed impersonale oppure un principio teologico e personale? In altre parole, la realtà assoluta è immanente, riducibile al mondo dell'esperienza, oppure è trascendente, personale?

Le divisioni tra i sistemi filosofici hanno origine precisamente dal diverso modo di concepire la natura della realtà assoluta. Questa, infatti, può essere ridotta o alla *materia* (monismo materialistico) o allo *spirito*, cioè alla coscienza dell'uomo che con la sua attività pone in essere tutte le realtà come suoi momenti o fasi (monismo idealistico), o al *dualismo irriducibile di materia e di coscienza* (dualismo sartriano), o al *dualismo* tra Dio da una parte e la materia eterna dall'altra (dualismo platonico-aristotelico) oppure a *Dio*, essere sussistente e infinito, creatore di tutti gli enti finiti.

L'itinerario per arrivare alla determinazione della *natura* della realtà assoluta deve partire dal riconoscimento della *irrecusabilità* della esistenza della medesima. Ora è precisamente la *necessità* della esistenza di tale realtà che è il fondamento radicale dell'itinerario della mente umana a Dio (54).

---

(54) Cf. L. JAMMARRONE, *Il fondamento metafisico dell'esistenza di Dio in S. Tommaso*, in *Renovatio* 10 (1975) pp. 391-97. Cf. detto studio già apparso in *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. Atti del Congresso internazionale*, vol. 3, Napoli 1976, pp. 322-28. A p. 324 di detto volume è detto « se il concetto di *causa* fosse coestensivo con quello di essere la natura dell'*essere* sarebbe *autocreazione* o causa sui ». Ora bisogna aggiungere un *sui* vicino a causa, altrimenti si negherebbe il principio, che ogni ente è causa. « Nous saisissons

Riconoscendo alla nostra mente il potere di cogliere con certezza originaria la *esistenza* di una realtà assoluta, partendo dalle esigenze del principio di non contraddizione e dall'analisi dell'estensione del concetto trascendentale di ente, noi togliamo alla radice l'obiezione nichilista da Küng definita inconfutabile. Cogliendo l'ente in quanto ente e considerandone la sua opposizione irriducibile al non-ente, noi siamo già nel campo dell' Assoluto, in quanto lo riconosciamo necessariamente esistente e quindi opposto irriducibilmente al non-essere. Di qui scatta la necessità del salto verso la trascendenza di esso rispetto al mondo dell'esperienza, ove essendoci la tangenza dell'essere e del non-essere, non si può verificare l'esigenza dell'assolutezza, che scaturisce dalla impossibilità della limitazione dell'essere *simpliciter* o originariamente considerato, da parte del non-essere (55).

7. *Le caratteristiche della Realtà assoluta*

« Il compito proprio della filosofia è di trovare una realtà concreta, totalmente primitiva e conglobante che possa pretendere la dignità di fondamento ultimo e universale » (56). E' chiaro, infatti, che l'Essere, che deve fare da fondamento a tutti gli enti, deve contenerli tutti nella universalità della sua perfezione, altrimenti non potrebbe in alcun modo svolgere il ruolo che gli si attribuisce. Nessuno infatti può dare agli altri quello che non possiede in se stesso. Ora se consideriamo i singoli esistenti possiamo trovare in qualcuno di essi uno che abbia la prerogativa di fondamento ultimo del reale? E' chiaro che nessuno dei singoli esistenti può arrogarsi una funzione o preroga-

---

l'impossibilité qu'il n'y ait rien... Ce que la réflexion atteint, ce n'est donc pas la nécessité de l'*ens necessarium*, mais celle de l'*aliquid necessarium in rebus*. De celle-ci à celle-là, un passage proprement discursif reste nécessaire. Mais enfin, *c'est bien à travers cette nécessité singulière de l'être que nous découvrons et pensons la necessité de l'Ipsum Esse subsistens* » (J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, p. 141; corsivo nostro).

(55) Non è tutto l'essere che è immune dal limite del non-essere, ma è solo l'ente *simpliciter*, come si esprime S. Tommaso, che esclude la limitazione del non-essere, altrimenti tutto l'ente verrebbe dal nulla: nullismo. Originariamente e fondamentalmente l'ente *simpliciter* deve essere da sé assoluto, eterno, increato. Dell'ente *simpliciter* considerato vale l'affermazione: *l'essere è e non può non essere* e quindi è immutabile. Se l'ente *simpliciter* potesse divenire, l'ente potrebbe non essere, l'ente non sarebbe l'ente, ma sarebbe il nulla.

(56) A. DONDEYNE, *L'esistenza di Dio e il materialismo contemporaneo* nel vol. *Dio, l'uomo e l'universo*, Torino 1952, p. 23.

tiva del genere, data la limitazione o finitudine ontologica dalla quale è circoscritto. Allora come deve essere costituita la realtà assoluta originaria e conglobante che possa pretendere la dignità di fondamento ultimo e universale dei singoli esistenti? In primo luogo, tale realtà deve essere prima, cioè precedere in essere tutte le altre che da essa derivano e quindi deve essere eterna, increata, improdotta, indipendente, autosufficiente; in una parola, deve possedere l'essere da sé, per propria energia intrinseca. S. Tommaso afferma: « ciò che non ha causa, è l'essere primo e immediato, perciò è necessario che esista di per sé e secondo come esso è » (57). In secondo luogo, la realtà assoluta, originaria deve essere conglobante, cioè possedere tutto quello che comunica alle altre realtà. S. Tommaso afferma: « ogni ente imperfetto deve essere preceduto da qualche ente perfetto: il seme infatti proviene dall'animale o dalla pianta. Pertanto è necessario che il primo ente sia perfettissimo » (58). Dunque la realtà assoluta è tale: a) se è prima, originaria, eterna, increata, indipendente e autosufficiente; b) se è il principio conglobante esplicativo ultimo di tutto ciò che esiste.

I seguaci della metafisica dell'immanenza ritengono che la Realtà assoluta non si distingua dal mondo della nostra esperienza e pertanto per loro tale Realtà invera tali caratteristiche in quanto esiste identificata con la totalità del mondo della nostra esperienza. I seguaci della metafisica della trascendenza ritengono che la Realtà assoluta e originaria si distingue adeguatamente dal mondo della nostra esperienza e pertanto è unica, personale, trascendente e principio ultimo, adeguato di tutti gli enti finiti. Quale delle due concezioni è la vera?

8. *La trascendenza della Realtà assoluta*

Per risolvere la questione non dobbiamo fare ricorso, seguendo il Küng, con un atto esistenziale alla fiducia nella bontà della totalità del reale e in definitiva in Dio quale fondamento di tutto il reale. La decisione volontaria, esistenziale non può esserci di aiuto in questo, poiché la nostra volontà non può conferire una razionalità intrinseca e quindi un fondamento ontologico di consistenza alla realtà in quanto tale. La realtà precede ontologicamente il nostro volere per cui non può da questo essere costituita intrinsecamente nella sua razionalità o

(57) C. G. l. II, c. 15.
(58) C. G., l. I, c. 28; l. II, c. 91; S. Th. I, q. 79, a. 4c.

intelligibilità. Pertanto, la realtà o possiede intrinsecamente la sua intelligibilità oppure non esiste. La posizione nichilista, da Küng detta inconfutabile, deve essere condotta alle estreme conseguenze e cioè alla negazione assoluta del reale in quanto tale. Se il reale non ha senso, non può esistere, perché essere e intelligibilità sono inseparabili: « ciò che può essere pensato è identico a ciò che può essere » (59). Il non senso equivale al nulla; ora l'essere si oppone irriducibilmente al nulla. Pertanto l'essere esclude il non senso e quindi tutto ciò che è, ha una sua intelligibilità.

Al binomio essere-intelligibilità bisogna aggiungere la caratteristica della *necessità* per cui l'essere *simpliciter* o originariamente (non già tutto ciò che esiste) *non può non essere.*

Ora tutto questo può applicarsi alla Realtà assoluta quale viene intesa dai seguaci della metafisica dell'immanenza? In nessun modo.

1. La Realtà assoluta, increata, eterna e autosufficiente non può in alcun modo identificarsi col mondo della nostra esperienza che abbraccia la totalità degli enti finiti.

Quali sono le caratteristiche degli enti finiti? La loro totalità è intrinsecamente permeata di deficienze ontologiche, le quali impediscono ai medesimi di potersi identificare con la Realtà assoluta eterna e autosufficiente. In effetti, tale Realtà, essendo increata ed esistente da sé, deve essere immune dal divenire (1ª via tomistica). Il divenire comporta essenzialmente dipendenza dell'ente diveniente rispetto alla causa che lo attualizza e quindi il non possesso di quella realtà verso cui tende: finitezza ontologica e dipendenza costituiscono l'ente diveniente. Ora la Realtà assoluta, essendo increata, esclude qualsiasi dipendenza rispetto ad altre realtà ed esistendo da sé, possiede tutto l'essere di cui ha bisogno per esistere da sé e quindi esclude la finitezza e il non-essere. E' tutto essere senza falla di non essere. E' autosufficienza assoluta e quindi infinità autenticamente metafisica nella linea dell'essere.

La Realtà assoluta, essendo indipendente da qualsiasi influsso da parte di altre realtà, è immune da ogni influsso causale nell'esercizio della sua attività (2ª via tomistica) e pertanto possiede la pienezza della sua attività causale. La Realtà assoluta, essendo increata ed esistente da sé, possiede la pienezza

(59) PARMENIDE, fram. 3. 5.a ediz. di H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratischen,* curata da W. Kranz, Berlino 1934.

dell'agire causale che s'identifica col suo essere e pertanto deve essere la Causa prima di tutte le altre cause.

La Realtà assoluta, essendo increata ed eterna, esclude il divenire proprio degli enti sensibili, soggetti alla generazione e alla corruzione, i quali hanno un inizio e un termine della propria esistenza (3ª via tomistica).

La Realtà assoluta, esistendo da sé, esclude ogni limite nel possesso dell'essere e degli attributi trascendentali (4ª via tomistica) e da ogni ordinazione verso il fine (5ª via tomistica). Pertanto la Realtà assoluta e originaria deve avere *da sempre* tutto quanto le occorre per esistere senza alcuna dipendenza da chicchessia: « est igitur carens principio et fine, totum suum esse simul habens. In quo ratio aeternitatis consistit » (60).

La controprova metafisica della trascendenza della Realtà assoluta l'abbiamo mettendo in evidenza come sia contraddittoria l'esistenza di una Realtà assoluta *identificata* col *mondo* della nostra esperienza. La totalità degli enti del mondo della nostra esperienza è pervasa intrinsecamente dal divenire, il quale comporta del non essere e quindi dice dipendenza rispetto ad una causa estrinseca. Ora la Realtà assoluta, in quanto assoluta, esclude qualsiasi rapporto di dipendenza rispetto a qualsiasi altra eventuale realtà. Di conseguenza, Realtà assoluta e realtà diveniente si escludono di necessità metafisica nel medesimo soggetto.

Allora la Realtà assoluta, prima, esistente in forza della sua essenza e quindi assolutamente autoconsistente, *non può essere la materia*, come sostiene il materialismo, perché questa è la realtà infima, soggetta a continue trasformazioni, cioè al divenire, sia nell'ordine della realtà profonda, sostanziale, sia nell' ordine della realtà accidentale. Inoltre, poiché è la realtà più povera, la materia non può essere il principio primo fondante di tutte le realtà susseguenti che sono indubbiamente più ricche di perfezioni entitative: *il più non può venire dal meno.*

Perché la materia potesse assurgere al ruolo di Assoluto e Necessario, dovrebbe escludere da sé il divenire e la contingenza. Ora qualora escludesse queste due tare o deficienze ontologiche non sarebbe più materia, ma un'altra realtà di natura essenzialmente diversa. Ecco perché ad ogni forma di materialismo dobbiamo opporre il seguente dilemma: o la materia non possedeva le perfezioni che avrebbe acquistato nel corso della sua evoluzione, e allora non poteva produrle da sé, cioè darsele con la sua attività; o le possedeva tutte e attualmente da sé, e

(60) S. TOMMASO, C.G. l. 1, c. 15.

allora è da ritenersi l'Assoluto, l'Essere onniperfetto e primo principio di tutto. Se è vera la prima parte del dilemma, la materia non è l'Assoluto e il primo principio di tutte le cose; se è vera la seconda parte, la materia non può essere soggetta al moto, cioè al divenire. Dunque nell'una e nell'altra ipotesi, il materialismo non può sfuggire alla contraddizione e all'assurdo ed è per conseguenza insostenibile.

L'Assoluto è per natura sua indivenibile, immutabile, imperfettibile. La materia è per natura sua divenibile, mutabile e perfettibile. Dunque l'Assoluto non è la materia e la materia non è l'Assoluto.

La Realtà assoluta non può essere lo spirito umano, come sostiene l'idealismo, perché questo spirito non è esistito prima di tutte le cose, ma è apparso sulla terra quando questa già da milioni di anni esisteva. *La causa non può essere posteriore al suo effetto.*

La Realtà assoluta non può identificarsi con il dualismo originario di Sartre che concepisce come due blocchi irriducibili « l'in sé » (l'oggetto) e « il per sé » (la coscienza, il soggetto), poiché la realtà non dipende dai progetti dell'uomo, ma è da essa indipendente. Ora la percezione originaria che l'uomo possiede è quella che abbraccia *il suo io esistente con altri io nel mondo.* Tale percezione non è il risultato dei nostri progetti, ma una struttura dell'essere finito o del mondo della nostra esperienza indipendentemente dalla nostra intelligenza. D'altra parte tale dualismo contraddice alla concezione della Realtà assoluta, necessariamente esistente in forza della sua costituzione originaria, la quale, essendo l'essere *simpliciter*, « è per sua natura, soltanto pienezza, senza falle o spaccature che la rendano naturalisticamente dualizzata » (61).

Parimenti è insostenibile, perché contraddittorio, il dualismo platonico-aristotelico, perché la materia, essendo vicina al nulla (mé òn) è la realtà più imperfetta che possa esistere e pertanto non può avere in se stessa la ragione della sua esistenza ed esistere di per se stessa indipendentemente dalla Realtà assoluta. La conseguenza è naturale ed evidente: la Realtà assoluta deve identificarsi con quello che noi chiamiamo Dio, il quale è l'Essere per essenza, infinitamente perfetto, principio primo adeguatamente esplicativo di tutti gli enti finiti e loro fine ultimo.

Conclusione: il mondo dell'esperienza ci appare intrinseca-

(61) I. MANCINI, *Linguaggio e salvezza*, p. 122.

mente pervaso dalla tangenza dell'essere e del non-essere e pertanto esso non può affatto identificarsi con l'ordine ontologico o dell'essere come tale, perché questo si presenta a noi come divaricato totalmente dal non-essere.

Il mondo dell'esperienza non è l'Assoluto; non è autosussistente in se stesso e pertanto non può fare a meno dell'Assoluto, altrimenti si avrebbe l'assolutizzazione di sé da parte dell'esperienza (cosa già esclusa dalla dimostrazione che abbiamo già data) oppure bisognerebbe sostenere che l'esperienza può fare a meno davvero dell'Assoluto, ma questo è contro la legge della necessità dell'essere senza la quale il nostro pensiero non può pensare: è impossibile pensare che non vi sia nulla o che il nulla sia possibile, perché l'essere, divaricandosi totalmente dal non-essere, dice necessità assoluta, metafisica. *L'essere simpliciter non può non essere.*

Dunque l'esperienza non è l'Assoluto e non può fare a meno dell'Assoluto. Conseguentemente non solo c'è un Assoluto (il *che è*) ma l'Assoluto è *distinto* dall'esperienza, è *fuori* dell'esperienza, *trascende* l'esperienza (il *chi è*). Il nerbo logico dell'inferenza sta in questo accostamento di proposizioni ontologiche: se l'essere originariamente non può non essere assoluto, a motivo della sua opposizione irriducibile, originaria al nulla o non-essere; se l'esperienza a motivo della tangenza di essere e non-essere non può essere l'assoluto dell'essere, bisogna dedurre che l'Assoluto è fuori cioè trascende entitativamente l'esperienza. Se l'esperienza, ove si verifica la *incidenza* del non-essere, fosse l'assoluto, « avverrebbe l'assolutizzazione della contraddittorietà: il dover essere del contraddittorio » (62), il che comporta il nullismo assoluto.

« L'assoluto non è l'esperienza. L'Assoluto trascende l'esperienza. E' Dio quest'Assoluto? Il passaggio dalla generica concezione dell'Assoluto a quella teistica di Dio avviene solo quando al concetto di Assoluto si unisca quello di trascendente, quello di uno, quello di essere personale » (63).

Poiché è privo di qualsiasi alterazione ed è pienezza infinita di essere, l'Assoluto deve essere non solo uno, ma anche *unico. Unicità, trascendenza e personalità sono le note sufficienti e necessarie per costituire e distinguere Dio da tutti gli enti finiti nei quali c'è la tangenza dell'essere e del non-essere. La realtà originaria, l'Assoluto è pertanto Dio!*

Da quanto abbiamo detto risulta che l'esistenza di Dio è

(62) I. MANCINI, *o.c.*, p. 158.
(63) ID. *ivi.*

razionalmente conoscibile e dimostrabile con argomenti di natura squisitamente metafisica. Il nichilismo di fronte alla evidente affermazione dell'essere che mette in piena fuga il non-essere, il suo contraddittorio, non può reggere in modo alcuno il suo castello di carta che cerca di avvalersi delle obiezioni degli scettici di tutti i tempi per mettere in dubbio le verità più evidenti e irrecusabili. Lo scetticismo è autocontraddittorio. La vigorosa affermazione dell'essere con la sua irriducibile opposizione al non-essere (64) ci porta ad ammettere l'esistenza di una Realtà assoluta e necessaria, la quale si manifesta di carattere trascendente, personale attraverso l'analisi antitetica delle sue caratteristiche con quelle degli enti del mondo della nostra esperienza. L'essere, che è solo essere con la totale esclusione del non-essere, è trascendente il mondo dell'esperienza. Esso solo invera ciò che è espresso dal semantema « essere »; è *l'òntos òn*. In quanto tale, esso deve possedere tutta la perfezione dell'essere *da sempre*. Di qui, l'impossibilità metafisica che si dia l'incremento dell'essere e che, quindi, qualche cosa venga dal nulla da sé. In caso contrario, l'essere verrebbe a negare la sua natura, identificandosi col non-essere: sorgerebbe « ex nihilo sui ».

9. *Un nuovo concetto di Dio: un Dio in « divenire »?*

Da quanto è stato detto scaturisce pure l'impossibilità di ammettere la tesi del Küng secondo la quale « Dio non è l'essere statico che esclude ogni divenire e ogni autentico futuro » (*Dio esiste?*, p. 215).

A) Ora Dio e divenire sono due termini antitetici e contraddittorî in uno stesso soggetto. Se Dio è l'Essere per essenza è per sua natura infinito e quindi incapace assolutamente sia di aumento che di decremento escludendo del tutto il non-essere. Il divenire invece comporta sempre del non-essere: si tende verso ciò che non si possiede. Sostenere la conpresenza del

(64) Come appare chiaramente da tutto quello che abbiamo detto, l'essere non è costituito *tale* dalla sua opposizione radicale al nulla, essendo in sé atto e quindi pura positività o affermazione. La relazione (istituita dalla nostra mente) dell'essere verso il nulla serve a mettere in evidenza la totale, irriducibile opposizione esistente fra di loro. Il negativo contribuisce ad evidenziare il positivo attraverso la legge dei contrasti. L'essere è ciò che è in se stesso e per sè stesso, è il positivo, la perfezione: considerato in relazione al negativo, al non essere, l'essere mette in luce la sua eterna positività, perfezione, e autosussistenza.

divenire e dell'Essere senza limiti in un medesimo soggetto è una flagrante contraddizione. Ora tutto questo si fonda sulla verità metafisica che l'essere *simpliciter* o *absolute* deve originariamente escludere da sé il non-essere e quindi non può essere dal medesimo limitato. Se l'essere *simpliciter*, originariamente, fosse soggetto al divenire, si verificherebbe il non-essere dell'essere e quindi l'identificazione dell'essere *simpliciter* col non-essere. L'essere *simpliciter* sarebbe simultaneamente illimitato in quanto essere e limitato dal non-essere in quanto soggetto al divenire. Sarebbe se stesso e la negazione di sé: evidente contraddizione.

Ora Dio, che è l'*esse simpliciter*, deve escludere da sé ogni divenire o non-essere. Egli è solo e purissimo essere che mette da sé in piena fuga il non-essere (65).

Conseguentemente Dio non può avere un futuro, come asserisce Küng, altrimenti tenderebbe verso qualche cosa che non ha ancora e rinnegherebbe se stesso quale Essere purissimo, infinito. Küng opta per una « concezione moderna dinamica di Dio ». Ma qual è la concezione moderna di Dio? Quella di essere una Realtà che è soggetta al Divenire, un Dio che si fa nel mondo. Ora tale concezione non ha nulla a che fare con la concezione di Dio quale *dynamis* o atto puro, poiché asserire che Dio è atto puro vuol dire che Egli è immune da qualsiasi divenire e futuro, mentre asserire che Dio è in divenire, storico, vuol dire che Egli comporta nel suo essere del divenire, del non-essere. Ci troviamo davanti a due concezioni antitetiche.

Gli Antichi non avevano un concetto di Dio « statico », se per tale termine s'intende un essere inerte, privo di vita; ma avevano il concetto di Dio quale Atto puro cioè quale Essere che opera senza divenire vivendo in se stesso la propria ricchezza di essere. Non si deve confondere *attività* con *divenire* come se fossero sinonimi. Dio è purissima attività, perfetto dinamismo per cui Egli è *ab aeterno* quello che l'uomo può divenire nel tempo e infinitamente di più. Dio possiede tutta insieme la perfezione dell'essere senza dover disperdersi e dilatarsi nel tempo e nello spazio per acquistare qualcosa che Gli manca. Applicare a Lui le categorie del tempo, del divenire e

(65) S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 5: « Fissi, dunque, lo sguardo nello stesso Essere, chi voglia contemplare i misteri della Divinità, considerandone l'unità dell'essenza. Vedrà che l'Essere stesso è così certo che non si può pensare che non sia; è così puro che mette in fuga il non essere. Altrettanto dicasi del nulla, il quale mette in fuga l'essere » (trad. di L. Stefanini.

del futuro significa degradarLo dalla dignità metafisica del suo essere e annoverarLo nel rango delle creature.

Del resto Küng stesso, contraddicendosi, poco più avanti specifica che Dio è « il dinamicamente Reale » « e proprio in quanto è l'eternamente Perfetto nella sua libertà ha la « possibilità di divenire storico ... nel senso, non di *incompiutezza o di potenzialità,* ma di *potenza, sovrabbondanza, onnipotenza* » (*O.c.*, p. 215, corsivo nostro). Come si conciliano le due affermazioni fra di loro contraddittorie? La tesi del pensiero moderno secondo cui l'essere è essenzialmente divenire, sviluppo, storia, è apertamente contraddittoria e assurda. L'accettazione di tale tesi per un teologo costituisce la negazione del vero Dio.

Naturalmente il discorso cambia quando passiamo da Dio considerato in se stesso a Dio-Verbo che si rende presente nella storia con l'Incarnazione. Con la natura umana a Lui ipostaticamente unita, il Figlio di Dio è entrato nella storia sottoponendosi al divenire, al tempo, allo spazio e alle limitazioni esistenziali compatibili con la dignità del suo Essere divino e con la sua missione redentiva. In forza della *communicatio idiomatum* fondata sull'unione ipostatica gli attributi temporali e mondani sono riferibili alla stessa Persona divina. Ma per quanto riguarda l'Incarnazione, Küng si è schierato apertamente contro la sua effettiva realizzazione negando la divinità di Cristo, la sua consostanzialità col Padre. Eppure era proprio in questo campo che egli avrebbe potuto parlare della passione, della morte di Dio in perfetta fedeltà alle fonti della Rivelazione che ci insegnano che il Figlio di Dio è nato, ha sofferto ed è morto e risuscitato secondo la natura umana. Non è Hegel che possa fare scuola ai teologi sul « divenire » di Dio, ma è la Rivelazione che tale verità c'insegna rettamente obbligandoci a credere che il divenire deve essere escluso dal Verbo di Dio anche quando s'incarna, ma che ciò nonostante gli appartiene a motivo della unione ipostatica con la natura da Lui assunta. Il Verbo « diviene » nella e secondo la sua natura umana, non già nella sua natura e personalità divina.

B) Oltre alla « storicità » o « divenire » di Dio, Küng parla pure della « mondanità » di Dio intendendo con tale termine che « Dio è in questo mondo e questo mondo è in Dio ». Ora diverse riflessioni si impongono al riguardo. In primo luogo, occorre rilevare che la quasi totalità della filosofia moderna e contemporanea è pervasa dal principio moderno d'immanenza secondo cui non è il conoscere che deve adeguarsi all'essere, ma è l'essere che deve adeguarsi al *conoscere* e il *conoscere* a sua volta è identificato col *volere* o con la *libertà originaria*,

costitutiva dell'essenza umana (66). Di qui scaturisce l'umanesimo ateo che è antropocentrismo assoluto cioè divinizzazione e assolutizzazione dell'uomo. La concezione della « mondanità » di Dio non può certamente provenire da una tale filosofia che lo esclude radicalmente.

Da quale fonte può provenire tale concezione? Il nostro A., esponendo il pensiero di Hegel su Dio, respinge la concezione hegeliana della *identificazione* di Dio con l'uomo e afferma che seguendo Teilhard de Chardin e Whitehead bisogna parlare di *correlazione* tra Dio e uomo. Aggiunge però che neppure tali sistemi (di Hegel, Teilhard, Whitehead) possono essere accettati per intero ... ma proprio alla luce di tali Autori « oggi possono essere ripensate in particolare la mondanità e la storicità di Dio » (*Dio esiste?*, p. 211). Nonostante le riserve fatte al pensiero hegeliano su Dio, il nostro A. sostiene che su tale argomento il pensiero teologico moderno non può più tornare ad una posizione mentale pre-hegeliana. La concezione hegeliana di Dio va corretta, ma non respinta in blocco.

In secondo luogo, il concetto di *correlazione* tra Dio e uomo, che dovrebbe fare da fondamento alla « mondanità » di Dio, per il nostro A., si fonda sulla teoria che attribuisce una relazione reale *mutua* tra Dio e il mondo. Ora, tale teoria, caldeggiata anche da alcuni teologi viventi — quali K. Rahner, P. Schoonenberg, ecc. — non si regge filosoficamente.

Merita a questo punto riportare le profonde riflessioni metafisiche di Duns Scoto sulla impossibilità di una qualsiasi relazione reale da parte di Dio rispetto al finito.

L'argomento base è il seguente: la relazione reale dice rapporto al suo termine secondo l'essere reale del medesimo. Se pertanto si afferma che Dio si riferisce realmente alla creatura, la creatura dovette essere eterna secondo il suo essere reale

---

(66) Qual è dunque la natura di questa verità dell'essere dell'ente? Essa può essere determinata solo in base a ciò di cui è la verità. Ma poiché in seno alla metafisica moderna l'essere dell'ente si è determinato come volontà e quindi come voler se stesso, e poiché il voler-se-stesso è già come tale, un saper-se-stesso, l'ente, upokeí-menon, il *subiectum*, è (west) nel mondo del saper-se-stesso, cioè nel modo dell'*ego cogito*. Questo presentare sé a sé, la rappresentazione, è l'essere dell'ente in quanto *subiectum*. Il saper-se-stesso diviene il soggetto per eccellenza. Nel saper-se-stesso si raccoglie ogni sapere e ogni scibile... La soggettività del soggetto è come tale raccoglimento, *co-agitatio (cogitatio), conscientia, Ge-wissen, conscience.* Ma la *co-agitatio* è *in sé stessa* già un *velle*, un volere. Con la soggettività del soggetto è presente, *la volontà come sua essenza. La metafisica moderna in quanto metafisica della soggettività, pensa l'essere dell'ente nel senso della volontà.* M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, (tr. it. di P. Chiodi) Firenze 1973, pp. 223-24 (l'ultimo corsivo è nostro).

(67). In altri termini, la relazione reale reciproca implica l'esistenza reale e simultanea dei due termini della relazione, poiché « relativa sunt simul natura ». Ma non v'è nulla di reale in Dio che per natura sia simultaneo con la creatura. Di conseguenza non v'è alcuna relazione reale in Dio rispetto alla creatura (68). Difatti la creatura non è coeterna a Dio, essendo stata liberamente e col tempo posta in essere.

La ripugnanza di relazioni reali di Dio rispetto alle creature, continua Duns Scoto, risulta anche dalla assoluta semplicità divina e dalla perfetta necessità dell'essere divino.

a) *Dalla semplicità divina.* - « A motivo della semplicità divina tutto ciò che è in Dio si identifica con Dio stesso, da cui pertanto è inseparabile; se si ammettesse pertanto in Dio una relazione reale al finito, tale relazione sarebbe inseparabile da Dio. Ora la relazione, oltreché dal fondamento dipende anche dal termine senza del quale non può verificarsi. Di conseguenza una relazione reale di Dio al finito non potrebbe verificarsi senza la esistenza del finito e quindi Dio che non potrebbe essere senza tale relazione, sarebbe dipendente dal finito » (69).

Ora ammettere la dipendenza di Dio dal finito è negare la sua trascendenza perfetta, la sua indipendenza e autosufficienza assoluta rispetto al finito; è negare, in altre parole, l'esistenza stessa dell'Infinito. Si noti la profondità di queste parole del Sottile: « Deus autem, sicut non potest esse illud quod est in ordine ad aliquid non ex se necessarium, ita non potest habere

---

(67) *Ord.* I d. 30 q. 2 n. 10 (VI, 171): « Relatio realis est ad terminum secundum esse eius reale; sed terminus necessario exigitur ad relationem realem;, ergo si Deus refertur realiter ad creaturam, creatura secundum esse reale fuit aeterna ». L'argomento era stato già intravvisto da S. Agostino: « Nam si et dominus non dicitur nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo; non enim sempiterna creatura est cuius est ille Dominus » (*De Trin.* l. V c. 16 n. 17 (PL 42 922).

(68) *Lect.* d. 30 q. 2 n. 13 (XVII 399): « Relativa sunt simul natura; sed nihil reale in Deo est simul natura cum creatura; igitur nulla relatio realis est in Deo in comparatione ad creaturam ».

(69) P. MIGLIORE, *La teoria scotistica della dipendenza ipostatica in Cristo*, Roma 1950, p. 13, nt. 28. E' questo il miglior commento al seguente testo di Scoto: « ... ex perfecta simplicitate..., quia enim Deus perfecte simplex est, nihil est in eo quod non est ipsum (secundum Augustinum XI *De civitate Dei*, cap. 10: « Deus simplex est, quia hoc est quod habet); ... Ex his sequitur quod nulla este in eo realitas quae necessario coexigat aliud a se: tale enim, necessario coexigens aliud a Deo, non esset illo coexacto non exsistente, et per consequens aliquid quod perfecte esset idem Deo, non esset aliquo alio — quod non est necessarium ex se — non exsistente; relatio autem realis de necessitate coexigit ad suum "esse" terminum illius relationis; ergo in Deo non est relatio realis ad aliud a se » (*Ord.*, I, d. 30 q. 2 n. 50; VI 192).

aliquam realitatem in ordine ad aliquid tale, quia *illa realitas esset ipsum* » (70). La relazione reale di Dio al finito s'identificherebbe col suo stesso essere e in tal modo l'essere divino sarebbe negato in se stesso a motivo della sua totale dipendenza dal finito.

b) *Dalla perfetta necessità dell'essere divino.* - Questa infatti è tale di per se stessa che il suo essere non può mutare qualunque sia la condizione possibile o impossibile che possa riguardare un'altra realtà diversa da lui, perché le altre realtà non sono necessarie se non secondariamente (71). Sintetizzando il suo pensiero sull'argomento Scoto così si esprime: « In Dio c'è perfetta semplicità e perfetta necessità. Dalla sua perfetta semplicità consegue che in Lui, non può esservi qualche cosa che non s'identifichi con lui stesso. Dalla sua perfetta necessità consegue che egli non coesige un'altra realtà che esista necessariamente con lui, come se non esistendo qualunque altra realtà, egli non sarebbe. Nell'ipotesi di una relazione reale di Dio alla creatura, due sarebbero i casi: o Dio non sarebbe perfettamente semplice, oppure non sarebbe l'essere di per sé necessario ma esigerebbe un'altra realtà necessariamente esistente con lui, poiché la relazione reale coesige necessariamente il suo termine (anch'esso reale). Se dunque si ammette in Dio una relazione reale alla creatura, tale relazione — mentre esisterebbe — coesigerebbe necessariamente l'esistenza della creatura. Ma la creatura può non esistere; allora due sarebbero i casi o ipotesi: o Dio coesigerebbe necessariamente un'altra realtà, e poiché quella relazione sarebbe reale, egli non sarebbe pertanto l'essere di per sé necessario —, oppure quella relazione che si ammette in Dio, non sarebbe Dio. Dunque dalla perfetta semplicità e necessità consegue che in Dio non c'è una relazione reale alla creatura » (72).

Una relazione reale di Dio alla creatura comporta necessariamente la riduzione del medesimo all'ordine della creatura e

(70) *Ord.* I d. 30 q. 2 n. 58 (VI 196).

(71) Ibid. n. 50 p. 192: « Perfecta etiam necessitas eius est ex se talis, quod non variabitur eius esse, quacumque hypothesi posita — sive possibili sive impossibili — circa aliud a se, quia alia non sunt necessaria nisi secundario.

(72) « In Deo est perfecta simplicitas et perfecta necessitas. Ex eius autem perfecta simplicitate non potest esse aliquid in eo quod non sit ipsum...; ex perfecta autem eius necessitate non coexigit aliud secum necessario, quasi si quodcumque aliud non esset, ipsum non esset. Sed si esset relatio realis Dei ad creaturam, — vel Deus non esset perfecte simplex, vel non "ex se necessarium", se aliud secum necessario exigeret, quia relatio realis necessario coexigit suum terminum » *(ivi).*

quindi la negazione della sua stessa esistenza. Non ci troviamo per Scoto davanti ad un rinnovamento della teologia ma davanti alla sua distruzione non essendo in questo caso possibile l'esistenza del suo oggetto principale: Dio.

Tra Dio e la creatura non c'è relazione reale, mutua ma « mista ». Tale genere di relazione, di ragione da parte di Dio verso la creatura, reale da parte della creatura verso Dio, fu escogitato dagli Scolastici precisamente per evitare *l'aut-l'aut* fra Dio e il mondo, che è stato l'incentivo dell'ateismo moderno, e per spiegare l'*et*-l'*et* di Dio e del mondo in un vincolo dialettico dove l'infinito e il finito si richiamano a vicenda, ma nel reciproco rispetto della propria *auto-identità* e quindi nella loro equiparabilità (73).

La relazione « mista » si fonda sulla metafisica della creazione, la quale, rettamente intesa, è l'origine di ogni retto discorso su Dio in Se stesso e nei suoi rapporti con l'uomo. La dottrina della relazione « mista » mette in luce la diversità essenziale delle relazioni immanenti costitutive delle Persone divine rispetto a quelle esistenti tra Creatore e creatura. Le prime sono *reali* e le altre *logiche*. Tuttavia le relazioni logiche sono *vere*, pur non essendo delle *entità reali* che si aggiungono all'Essere divino costituendolo dipendente dalle creature. Dio veramente crea, il Verbo veramente si fa uomo ma senza mutazione alcuna, poiché rimane sempre tale in forza dell'infinità del suo essere divino che con un atto identico alla sua essenza realizza tutto fuori di sé. Dio non ci crea né ci ama con una *relatio relationis*, come pensa Küng, ma ci crea e ci ama con quell'atto infinito che è la sua stessa essenza senza subire alcuna mutazione! « Nessuna relazione di Dio alla creatura può essere reale, perché la relazione reale non si verifica senza ordine; ma Dio non dice ordine reale alla creatura, perché è al di sopra dell'ordine » (74).

Dalle precedenti riflessioni appare chiaramente l'assurdità del termine « mondanità » adoperato dal nostro A. per spiegare i rapporti di Dio col mondo e del mondo con Dio fondati sulla *correlazione*. Non potendovi essere correlazione tra Dio e il mondo, Dio, sebbene immanente cioè presente nel mondo come sua causa creatrice, è tuttavia sempre essenzialmente trascendente rispetto ad esso.

---

(73) Cf. A. MILANO, *Il « divenire di Dio » in Hegel, Kierkegaard e San Tommaso d'Aquino* in *Studi Tomistici*, Vol. III, *S. Tommaso e il pensiero moderno*, Roma 1975, pp. 291-92.

(74) « Nulla relatio talis potest esse realis, quia relatio realis non est sine ordine; Deus non habet ordinem realem ad creaturam, *quia est supra ordinem* (corsivo nostro) (SCOTO, *Ordinatio*, I, d. 30, q. 2, n. 2, n. 24; VI, 179).

Un ente si dice « mondano » in quanto fa parte del mondo; ma Dio, essendo infinitamente superiore al mondo di cui è causa totale, non può in alcun modo essere parte del medesimo. Il nostro A. invece, parla della necessità di una concezione unitaria in base alla quale Dio non è soltanto una parte della realtà, e quindi un essere finito (supremo) accanto ad altri esseri finiti. Egli è piuttosto « l'Infinito nel finito » (*O.c.*, p. 213). Cosa è questa concezione unitaria? Tra Dio e la creatura c'è solo comunità di analogia ma con la Trascendenza infinita del suo essere per cui Dio è sopra la comunità degli enti finiti come Creatore delle medesime. L'Essere per essenza non è semplicemente « analogato », e neppure un principale « analogato », ma è l'Analogante Creatore. Dio non è un genere supremo nell'ordine dell'essere, ma il super-ente, fondamento ultimo dell'analogia degli enti finiti in ordine a Lui e fra di loro (75).

Sostenere che « Dio non soltanto è una parte della realtà e quindi un essere finito (supremo) accanto agli altri esseri finiti » e che nello stesso tempo è Infinito, è una tesi che comporta una contraddizione nei termini stessi della enunciazione. Ma che cosa intende il nostro A. per « Infinito »? Secondo la retta concezione del termine « infinito » è quell'Essere la cui perfezione non può essere superata (76), e ciò è possibile solo a condizione che quell'Essere possegga la perfezione dell'essere senza limiti. E' contro la natura stessa dell'Infinito far parte dell'essere del finito.

Infine, occorre rilevare l'inconsistenza dell'affermazione dell'A., secondo la quale « Teilhard e Whitehead, alla luce dell'odierna visione scientifica del mondo, vedono Dio e il mondo nella loro unità, senza eliminare per questo la differenza » (p. 212). Il nostro autore dà la netta impressione di considerare l'immagine moderna del mondo (Weltbild) come qualcosa di *assoluto*. Molto diversa è oggi l'opinione degli uomini di scienze, i quali ritengono che « la proposizione scientifica, non avendo un valore assoluto e non possedendo tutte le ragioni della propria fondatezza, è per essenza "confutabile" e il sapere scientifico si presenta perciò come un sapere estremamente *rigoroso* ..., ma tuttavia *non indiscutibilmente certo* ». E' il caso di osservare come questi risultati, cui è pervenuta la moderna ricerca filosofica

(75) « Secundum rei veritatem, causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum » (S. TOMMASO, In *De Causis*, pr. 6, n. 175; ed. C. Pera, Torino, 1955).

(76) « Contra rationem infiniti est posse excedi » (SCOTO, *Ord.*, I, d. 8, q. 3, n. 119, IV 211).

sulla scienza, significhino un capovolgimento totale del convincimento corrente, abbracciato dal cosiddetto « senso comune », secondo il quale dire che qualcosa è « scientificamente provato » equivale a dire che esso è stabilito con assoluta certezza e al di sopra di ogni dubbio (77).

Davanti a questa conclusione degli uomini di scienza non si riesce a capire il richiamo pressante del nostro A. rivolto alla Chiesa e alla teologia, perché invertano la direzione di marcia, abbandonino la visione medievale del mondo e accettino pienamente la visione moderna del mondo. La realtà e la permanenza della Chiesa e della santa teologia non si fondano né sulla visione moderna del mondo né sulla visione medievale del mondo, ma sulla Rivelazione che ha Dio, l'Essere assoluto, come suo fondamento e termine!

L'A. esalta la visione del mondo di Teilhard e di Whitehead, ma non vi considera la concezione panteistica soggiacente. Teilhard è sostenitore della metafisica dell'Unione nella quale il Creatore dell'essere diviene l'Unificatore del Molteplice. Il Donatore dell'esistenza non è più che il Raccoglitore delle particelle sparpagliate; il mistero della creazione dal nulla è interamente e rimane radicalmente escluso dal sistema teilhardiano intrinsecamente permeato da una concezione monistica fondamentale relativa al « creato » come tale. La filosofia di Whitehead è quella della conoscenza o dispersione di Dio nel mondo. « Un Dio che ha un rapporto necessario e costitutivo nello sviluppo della natura non è Dio ma esprime solo uno dei due "momenti" in cui il reale si presenta alla riflessione; così come una natura, che nel suo processo di sviluppo riunisce e acquista unità in Dio, non è più natura ossia non è la natura che si annunzia nell'esperienza, nella tecnica e nella vita immediata. Qui Dio e la natura si giustificano e si mistificano a vicenda » (78).

In che modo i sistemi di Teilhard e di Whitehead possono essere « corretti » ed esprimere così Dio e il mondo nella loro unità senza eliminare per questo la loro differenza? Perché si realizzasse l'unità tra Dio e il mondo con la permanenza della loro differenza, bisognerebbe che ci fosse unità di sostanza tra di loro. Ma in questo caso il mondo non sarebbe più finito, creato, ma consustanziale a Dio; si avrebbe il panteismo! Bisogna prendere atto che l'A. non deve aver riflettuto abbastanza sulle conseguenze inevitabili delle sue affermazioni.

---

(77) E. AGAZZI, *L'Ateismo e la scienza*, in A.A.V.V., *Ateismo, sfida ai cristiani*, Milano 1969, p. 176.

(78) C. FABRO, *Introduzione all'ateismo*, 2.a ed. Roma 1969, Vol. II, p. 851.

La concezione moderna dei rapporti Dio-mondo, come è esposta dal nostro A., è inaccettabile, perché porterebbe alla negazione di Dio e del mondo. I termini « storicità » e « mondanità » sono del tutto inapplicabili a Dio, perché in forza dell'infinità del suo essere, Dio trascende assolutamente ciò che per mezzo di quei termini viene significato ed espresso. Se vogliamo parlare correttamente di Dio, bisogna abbandonare la concezione hegeliana di Dio (79).

Giunti a questo punto ci domandiamo: c'è per Küng una razionalità intrinseca alla decisione di fede? L'atto di fede è un ossequio ragionevole?

10. *La razionalità intrinseca alla decisione di fede.*

Alla domanda: quali motivi giustificano davanti alla ragione umana la nostra fiducia o il nostro sì a Dio? Küng non dà alcuna risposta, poiché non adduce prova o ragione per la decisione nostra a Dio, quale fondamento ultimo per l'unità, il senso e valore della realtà. Per Küng non c'è una razionalità intrinseca alla decisione di fede in Dio.

Al ragionamento di Küng si deve opporre questo dilemma: o non esiste un'argomentazione razionale valida, capace di condurre la mente umana a Dio a partire dalla conoscenza dell'ente creato e allora il teismo, come sostiene Küng, non è dimostrabile. L'esistenza di Dio in questo caso non è raggiungibile dalla mente umana ed è inutile far ricorso alla testimonianza di Dio stesso, essendo proprio Lui in questione! Di conseguenza, la decisione esistenziale non è giustificabile davanti alla ragione, perché nell'esercizio di essa non è presente alcuna motivazione razionale. E' del tutto inutile far ricorso alla grazia, perché questa non può creare una motivazione razionale che si è detto non esistere.

O esiste un'argomentazione razionale valida, capace di condurre la mente umana dalle cose create a Dio e allora il teismo è dimostrabile e la decisione per il *sì* a Dio è giustificabile da-

(79) Contrastanti sono le interpretazioni sulla esatta concezione di Dio in Hegel. Per una informazione esatta e completa bisogna riferirsi a C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957, pp. 37-52; F. GREGOIRE, *Etudes hegeliennes - Les points capitaux du système*, Louvain-Paris 1958, pp. 152-217; C. FABRO, *Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere*, in *Studia Patavina*, 5 (1958) pp. 286-312; in part. pp. 297-312; GIORGIO G. F. HEGEL, *La Dialettica*, a cura di Cornelio Fabro, 2.a ed. Brescia 1966, XXXVIII-LXXXVIII; 3.a ed. Brescia 1973, pp. XLVI-LI.

vanti alla ragione. La decisione del soggetto è libera ma razionale, illuminata dalla ragione, la quale pertanto è un elemento indispensabile della decisione stessa. In questo caso, l'ateismo è confutabile. La grazia presuppone la natura e quindi la ragione: la fede vede quello che c'è e non quello che non c'è. La decisione esistenziale sostenuta da Küng nella emissione dell'atto di fede in Dio è *irrazionale,* perché la ragione dell'uomo non è in grado di rendersi conto dell'adesione stessa a Dio.

La giustificazione razionale della nostra adesione a Dio è di essenziale necessità, perché Dio non è una realtà qualsiasi la cui conoscenza viene ad aggiungersi come un'altra qualsiasi conoscenza al complesso delle nostre conoscenze, ma è la realtà suprema che ci tocca nel più intimo. Aderire a Dio significa fare nostra quella visione onnicomprensiva della realtà dalla quale dipende il senso ultimo della nostra esistenza e di quella del mondo. Senza Dio né noi né il mondo potremmo esistere. Quindi il *sì* a Dio è il *sì* a Colui che è il fondamento unico e totale di tutto l'universo. La nostra vita merita di essere vissuta, perché è portatrice di senso, di valore che le derivano da Colui che è la Vita.

La nostra conoscenza di Dio non è di per sé un atto intrinsecamente soprannaturale, perché la nostra ragione avendo come oggetto l'essere in tutta la sua estensione è capace di conoscere Dio, che è il fondamento di tutti gli enti. La distinzione tra natura e soprannatura fa sì che la natura non debba aver un bisogno assolutamente necessario della grazia per poter cogliere ciò che rientra nell'ambito del suo oggetto formale. Se nel presente ordine di creazione il *sì* al Dio creatore è anche un *sì* al Dio della grazia, ciò dipende dal fatto che la natura umana è stata elevata all'ordine soprannaturale. Per questo motivo c'è e si richiede l'influsso della grazia per emettere un atto di fede nell'esistenza di Dio (80). Ma la grazia non elimina la componente razionale del nostro *sì* a Dio e quindi l'aspetto secondo cui la conoscenza di Dio è un atto non intrinsecamente soprannaturale.

La motivazione razionale operante nella conoscenza di Dio

(80) « Si deve dire che nell'ordine attuale di Provvidenza nel quale il *soprannaturale* è *la condizione normale,* la grazia viene sempre data a chiunque per la conoscenza certa della Rivelazione e per la fede soprannaturale. Ora questa presuppone ed include, per essere razionale, una conoscenza certa razionale della esistenza di Dio. Sembra quindi normale di pensare che la conoscenza certa della esistenza di Dio, *di fatto,* avviene sempre, con una qualche influenza della grazia: è sempre un atto non soltanto intellettuale e morale, ma propriamente "religioso", un atto cioè di corrispondenza alla grazia » (Mons. C. COLOMBO, *De Deo uno et creatore, pro manuscripto,* p. 107).

non sempre affiora chiaramente nella mente di diversi uomini a motivo delle difficoltà intrinseche al lavoro di riflessione tesa ad oggettivare il cammino o processo razionale che porta dalla realtà che non ha in sé la propria ragione esplicativa alla Realtà che, avendo in sé tale ragione, è in grado di spiegare tutte le altre realtà. Ma tutto questo non può condurre all'eresia che nega la conoscibilità naturale di Dio, la quale non si distingue *realmente* dalla tesi circa la *dimostrabilità* dell'esistenza di Dio, essendo ambedue una forma di conoscenza discorsiva, che ha il suo punto di partenza dalle cose create. La dimostrazione oggettiva, esplicita il processo conoscitivo in base alle leggi della logica formale.

Riferendosi alla negazione della teologia naturale da parte di Küng, il teologo protestante L. Hermann ha fatto questo rilievo: « Küng è partito alla ricerca del Dio dei filosofi; ma alla fine è in grado soltanto di offrire il Dio della fede » (81). Va rilevato infine che la tesi relativa alla conoscibilità naturale dell'esistenza di Dio non esige che detta esistenza sia necessariamente conosciuta prima dell'atto di fede al contenuto della Rivelazione; è sufficiente che il credente si renda conto della razionalità dell'esistenza di Dio mentre emette l'atto di fede (82).

La fiducia nella bontà del reale cui fa ricorso il Küng per farci accettare la razionalità dell'esistenza di Dio non è fondata.

Ma che cosa è questa fiducia e in che cosa consiste? E', forse, il « bisogno soggettivo » della ragione stessa, che spinge questa a oltrepassare l'esperienza, come sostiene Kant? Ma allora è doveroso chiederci: che cosa può significare, per la ragione, « sentire il bisogno » di trascendere l'esperienza? Sentire un bisogno per una facoltà conoscitiva, non può voler dire altro che vedere la necessità, ossia la contraddittorietà del contraddittorio. Ma se è così, abbiamo a che fare con la ragione oggettiva, ossia con una vera e propria conoscenza razionale, non con una fede razionale. E se non è così, cosa può essere il bisogno della ragione se non o una intuizione emozionale alla Iacobi, o una

(81) *Deutsche Zeitung* del 24/3/1978, p. 4.

(82) « *La giustificazione critica* naturale della esistenza di Dio non deve necessariamente precedere cronologicamente la fede (benché l'atto di fede soprannaturale supponga almeno implicitamente l'affermazione naturale di Dio). Quando la Chiesa dichiara che la fede rivelata implica necessariamente la certezza naturale dell'esistenza di Dio, vuole soltanto dire che la fede cattolica, perché sia personalmente giustificata e vitalmente integrata nella vita dello spirito, non può fare a meno dell'aspetto naturale » (E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Roma 1967, p. 107).

conclusione pragmatistica, in virtù della quale, cioè, io affermo « ciò che è per me utile, consolante? » (83).

In altre parole: se la fiducia di Küng si fonda nella realtà stessa del mondo, e della vita dell'uomo in particolare, bisogna concluderne che è la realtà stessa che si manifesta a noi priva di « senso », se si prescinde da Dio. Quindi, la necessità di ammettere Dio, si fonda nella struttura metafisica della realtà finita. E se è così, non è forse questo un argomentare di tipo metafisico?

Se, invece, la fiducia è una pura fede razionale, senza fondamento oggettivo, allora si viene a togliere ogni base scientifica alla teologia. Non si può edificare una scienza su di una fede che, in realtà, è un'avventura. La fiducia deve essere distinta dalla illusione e dal rischio. La veracità della fiducia non può fondarsi sulla prassi, perché questa, senza la luce della ragione, è irrazionale. Küng non ha compreso la problematica della teoria scientifica attuale e, molto meno, il fondamento cattolico della fede. La sua conoscenza di Dio, e tutto il discorso teologico e cristologico che ne deriva, è fondato non sulla roccia della ragione come « praeambulum fidei », ma sulla sabbia mobile dello scetticismo e del sentimento.

LUIGI JAMMARRONE

(83) Cf. S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione allo studio di Kant*, 2.a ed., Milano 1950, p. 213.

ASPETTI E MOMENTI DELLA *CURA ANIMARUM* NEL BASSO MEDIOEVO LIGURE (secc. XIII - XV)

La RIVISTA DI STORIA DELLA CHIESA IN ITALIA promuove, per il settembre del 1981 a Firenze, un convegno, il VI della sua serie gloriosa, sulla *cura animarum* o, meglio, su *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (secc. XIII-XV)*. Sono preannunciati interventi di notevole interesse: *Pievi e parrocchie medievali nella storiografia moderna; La « cura animarum » in Italia nelle lettere dei papi da Innocenzo III a Bonifacio VIII; La « cura animarum » in Italia e il papato avignonese; « Cura animarum » e parrocchie in Italia nella normativa canonistica; Canoniche, capitoli, collegiate e « cura animarum »; « Cura animarum » ed eretici; La « cura animarum » nella cultura laica del tardo Medioevo; ...;* e una larga partecipazione di noti studiosi: Violante, Zerbi, Vasina, Maccarrone, Cracco, Picasso, ...

Il convegno sarà un'ottima occasione per proporre e verificare sintesi, regionali e nazionali, dopo i numerosi e validi contributi settoriali degli ultimi 25-30 anni; e non mancherà di richiamare l'attenzione e di indirizzare le ricerche in ambiti e su argomenti della *cura animarum*, e quindi della Storia della Chiesa, ancora trascurati, forse non del tutto a caso.

Offrirà anche (proprio in occasione di una riflessione sulla *cura animarum* che non voglia limitarsi alle pur necessarie indagini territoriali, istituzionali e canonistiche) l'opportunità di rivedere o almeno di ampliare una certa concezione della Storia della Chiesa? Può darsi.

La *cura animarum* è un argomento vastissimo (e la stessa varietà e numerosità degli interventi previsti al convegno lo dimostrano), è un argomento importante, centrale nella più ampia Storia della Chiesa (e il prestigio degli studiosi che hanno aderito lo prova), ma più che altro è un argomento *sui generis*. Essa non è come la *cura bonorum omnium, mobilium et immobilium* di un monastero o di un capitolo, sulla base della quale non ci sarebbe che una differenza quantitativa tra la Chiesa e un qualsiasi altro ente o persona laica, pubblica e privata; non è come la storia delle istituzioni ecclesiastiche, in certe epoche e per certi aspetti affiancate, inserite e in simbiosi

con istituzioni profane, statali, universali e locali; non è come la storia della normativa canonistica e statutaria, che ricostruisce il dover essere più che l'essere di organismi e persone; e non è nemmeno come la stessa *cura cultus divini numinis*, ossia la liturgia nel senso più ampio della parola, con la quale però si viene già a concedere alla Chiesa e alle sue varie componenti un carattere di sacralità. La *cura animarum*, nelle sue varie manifestazioni, dai ministeri alla catechesi e alla sacramentaria, è la più immediata ed evidente espressione della *sollicitudo* della Chiesa per la *salus animarum, suprema lex* dell' essere e dell'agire della Chiesa stessa.

Certo, come per lo studio dei patrimoni, delle leggi e delle istituzioni ecclesiastiche, si sono ricercati, organizzati e letti alla luce della storia contemporanea case e terreni, monaci, monasteri e collegiate, rendite e culture, *auctoritates et officia*, statuti, libri, politica ed arte, così anche per la *cura animarum* vanno ricercati e « ricostruiti » diocesi, pievi e parrocchie, clero e laicato, quaresimali e festività liturgiche, fedeli, eretici e non cristiani, cerimonie e sacramenti, devozioni e spiritualità: ma non basta; non è sufficiente una descrizione di tutto questo, conclusa con una sua lettura « storica ». E' impossibile, a mio parere, penetrare la genuina natura e cogliere la reale portata concreta della *cura animarum*, espressione della *sollicitudo* suaccennata, se ci si attiene solo, come si ama dire, allo « storico » e non si considera nella giusta misura, come impropriamente credo ma chiaramente si dice, anche il « teorico » (come se solo lo « storico » potesse essere reale e documentato, mentre invece il « teorico » non sarebbe che l'ideale, l'ipotetico e il non verificabile). Si impone, sempre a mio parere, nella fase conclusiva dello studio della storia, al momento cioè della ricerca delle connessioni causali dei fatti e al momento dei giudizi, l'opportunità di ricorrere alla chiave interpretativa della teologia (che da taluni si insiste a qualificare, o meglio a dequalificare, tutta e solo come « apologetica »). In altre parole, non è possibile, se si vuole comprendere e non solo descrivere la *cura animarum*, prescindere dalla singolare realtà umano-divina della Chiesa e dalla permanente missione di grazia di essa. H. Jedin direbbe che solo la lettura teologica dei fatti ecclesiali, in sede di giudizio, permette di cogliere, o almeno di « non escludere, la possibilità dell'azione reale del trascendente nella storia » (e i sacramenti, parte principale della *cura animarum*, non operano forse ciò che significano?).

Con questo non intendo dire che, per fare la storia della *cura animarum*, si debba quasi riscrivere il ... *Libro della vita!* (e come si potrebbe dagli uomini che, pur essendone l'oggetto,

non ne sono che in parte gli autori?), ma desidero sottolineare l'opportunità di un coronamento teologico, senza voler togliere nulla alla validità di ricerche storiche sulla Chiesa condotte, con competenza e lealtà, in spirito diverso, e senza voler ... privatizzare l'indagine sulla Storia della Chiesa. Anche perché, come direbbe Jedin (che pure riteneva che « è difficile, oggi, contestare che la Storia della Chiesa è teologia, in linea di principio »), « è più facile difendere questa tesi astratta che concretarla in una narrazione ».

La *cura animarum* è il *locus* privilegiato, di tutta la Storia della Chiesa, dell'annuncio della salvezza da parte di Dio e della risposta ad esso da parte dell'uomo.

In questo articolo sintetizzo tre momenti e tre aspetti della *cura animarum* in una parrocchia di Genova nell'alto medioevo, Santa Maria delle Vigne, della quale proprio in questi giorni si celebra il Millenario della fondazione, anticipando, in parte, il contenuto di un'opera più ampia, che riguarda altre parrocchie liguri, in cantiere da diversi anni.

Gli aspetti sono quelli territoriale, istituzionale e pastorale; i momenti vanno dal secolo XIII al secolo XV; le fonti sono inedite o quasi, tratte dai tre fondi più importanti dell'Archivio delle Vigne, il cartario, gli statuti e i *Libri del massaro.*

L'esposizione sarà frammentaria, forse, a motivo anche della natura particolare delle fonti utilizzate.

1. — All'inizio del Duecento e del Trecento, si sviluppano due controversie territoriali, *occasione parrocchie et parrocchianorum* e *super divisionem, terminationem et limitationem ipsarum parrocchiarum,* tra Santa Maria delle Vigne, da una parte, e San Pietro della Porta e Santa Maria Maddalena successivamente, dall'altra. La documentazione superstite, di cui pubblico in appendice i due atti più importanti (1), offre diversi elementi interessanti la *cura animarum* (in particolare la « parrocchialità » e la procedura canonica), la topografia cittadina, la composizione sociale, la fisionomia economica, ...

(1) Il primo atto, da me rinvenuto casualmente nel recente riordinamento dell'Archivio capitolare di Santa Maria delle Vigne (A.C.V.), in occasione delle celebrazioni del primo millenario della chiesa era sfuggito *inculpabiliter* a G. AIRALDI, *Le carte di Santa Maria delle Vigne di Genova (1103-1392),* in *Collana storica di fonti e studi,* 3, Genova, 1969. Il secondo atto era conosciuto, ma non venne sfruttato, da L. GROSSI BIANCHI-E. POLEGGI, *Una città portuale del medioevo, Genova nei secoli X-XVI,* Genova, 1980, dove, a pag. 73, foto 48, nota 1, si dovrebbe leggere (A.C.S.M.V....) invece di (A.C.V.), stando a quanto si avverte a pag. 324; inoltre, i suddetti Autori traducono *Casa dei Lavaggi, Balbi ed Anfossi* il testo *habent domus illi de Lavagiis, Angelus, Anfussus et Balbi.*

Mi limito a pochi accenni sulla *cura animarum*, cioè sulle componenti della parrocchialità e sulla procedura giuridica usata per dirimere le due controversie, e lascio agli esperti, ben noti, di topografia e di economia medievale genovese lo studio degli altri argomenti, anticipando solo che nella documentazione che trascrivo non si ha la topografia di tutta la parrocchia delle Vigne, ma soltanto quella di due zone di confine contestate, e cioè della zona di sud-ovest, verso San Pietro della Porta, e della zona di nord-est, verso Santa Maria Maddalena.

Negli anni intorno al 1230-40 e nel 1316 si seguono due procedure canoniche diverse per la definizione dei confini parrocchiali, forse anche in relazione alle due diverse situazioni ecclesiastiche generali: nel Duecento ci si appella dapprima all'ordinario del luogo e poi a Roma e si decide (anche se a noi non è arrivata la sentenza definitiva, ma soltanto la documentazione di alcune fasi dell'istruttoria) sulla base di deposizioni testimoniali circa la situazione topografica e la consuetudine della parrocchialità; mentre nel 1316 ci si accontenta di un compromesso amichevole con arbitri locali, scelti addirittura tra i componenti delle due parti, dei capitoli cioè delle parrocchie delle Vigne e della Maddalena, e si decide in seguito ad una ricognizione topografica *in loco*: in tale circostanza si afferma di preferire la via del compromesso locale per *parcere partium laboribus et expensis*, ma non doveva essere estranea anche la ragione del soggiorno dei papi ad Avignone.

Nel 1233, il *magister Vivianus*, auditore, per conto del cardinale dei Santi Cosma e Damiano, *in rubricis audiendis, eligendis et reprobandis*, impone alle parti, cioè alle parrocchie di Santa Maria delle Vigne e di San Pietro della Porta, il termine *ad faciendum et dandum omnes rubricas* (2) necessarie alla soluzione della controversia territoriale.

Ci sono arrivate le *rubrice* fatte per conto della chiesa delle Vigne, non so se al completo o solo in parte (attualmente si tratta di cinque frammenti pergamenacei, originariamente cuciti insieme e formanti una striscia lunga oltre due metri, arrotolata). Le *rubrice* delle Vigne, a quanto ne so, costituiscono un *apax*, un *unicum* nell'archivistica medievale genovese; non ne ho trovate di analoghe in altri archivi genovesi, a riprova più della rarità, per Genova, del ricorso a questo tipo di procedura che della rarità delle controversie.

Ogni *rubrica*, numerata, si compone di due parti distinte: la tesi (*Quod* ...) e la dimostrazione (*probatur per* ...). La tesi

(2) G. AIRALDI cit., docc. 116, 117.

contiene elementi di topografia, di composizione familiare e sociale, di parrocchialità; la dimostrazione elenca i nomi dei testimoni a favore, uomini e donne, ecclesiastici e laici, indifferentemente.

Forse perché si trattava di sottoporle al giudizio di un giudice, quello romano, verosimilmente ignaro della situazione topografica della città e della parrocchia genovese, le *rubrice* seguono un particolare procedimento tecnico nella dimostrazione: dapprima dimostrano l'esistenza in Genova di un carrugio, poi delle *domus, stationes* o *bothece* in esso edificate, e infine degli abitanti di esse, per capi-famiglia, familiari e antenati, abitualmente frequentanti la chiesa delle Vigne come parrocchiani.

In base al contenuto delle *rubrice*, gli elementi che costituivano la parrocchialità nel sec. XIII presso le Vigne erano liturgici, sacramentali e cronologici. Si era parrocchiano delle Vigne se ci si recava in detta chiesa *pro divinis officiis audiendis* o, più dettagliatamente, *pro missa et ad vesperas*; se si ricevevano alle Vigne gli *eucaristica sacramenta*, cioè la confessione e la comunione; se alle Vigne ci si sposava con *missa sponsalica*, o con la benedizione nuziale, oppure, in caso di matrimonio celebrato altrove, se veniva versata alle Vigne ed accettata l'*oblatio* relativa; infine se tutto questo accadeva da un certo periodo di tempo in poi, in pratica come appare dalle *rubrice*, da una o più generazioni, da 20 a 65 anni. Non si accenna, nelle *rubrice*, ad altri sacramenti né ad altre cerimonie liturgiche ugualmente importanti per la definizione della parrocchialità, come il battesimo, i funerali e le sepulture. Nella dimostrazione della consuetudine cronologica non si dà un limite giuridico minimo valido: come ho detto, si prova la parrocchialità con consuetudini di 20, 35, 45, 50 e 65 anni. Il procedimento dimostrativo usato, per la consuetudine, talvolta è discendente, dagli antenati ai contemporanei, talaltra è ascendente, dai contemporanei agli antenati. Da quanto si afferma nelle *rubrice* circa la durata della consuetudine si ricava che alcuni carrugi ed alcune abitazioni genovesi erano dentro i confini parrocchiali delle Vigne già prima del 1170.

Nel 1316 la parrocchialità dava diritto ad ascoltare, alle Vigne, *missas et alia officia divina*, e a ricevere dalle Vigne, *tanquam ab ecclesia parrochiali, ecclesiastica sacramenta, absque ulla molestia...*

Le *rubrice* che trascrivo riflettono due momenti, giuridici e cronologici, distinti e diversi: il momento della redazione da parte della chiesa delle Vigne e il momento della verifica da parte del delegato del giudice della curia romana, probabilmen-

te un certo Rofrido. La verifica avvenne anch'essa a Genova, dal momento che consisteva nella escussione dei testi portati a favore delle Vigne. Rofrido esamina una rubrica per volta: approva (*probata* o *probatur*), in tutto o in parte (*probata usque* ...), non approva (*non probata*), consiglia varianti e soppressioni (*fac eam aliter*) sulla base delle testimonianze confermate o non confermate (*in causa sententie, testes deficere videntur*), della corretta o scorretta esposizione dei fatti e delle eventuali ripetizioni (*hec superfluit et alibi detur*).

Come ho detto, non abbiamo la sentenza definitiva con la soluzione della vertenza. Nelle *rubrice*, la parrocchia delle Vigne tende a dimostrare i suoi diritti parrocchiali, contro le pretese della chiesa di San Pietro della Porta, sugli abitanti di alcuni carrugi, e precisamente del carrugio denominato dal bagno di Balduino Guercio e dalle case di un certo Alpane, da monte verso il mare; del carrugio, o *via recta*, che incontra il precedente e conduce *ad banchos nummulariorum* e alla chiesa di San Pietro; e del carrugio che, dai banchi dei cambiavalute, porta al mare *usque ad litus*, chiamato carrugio *corrigialium*, il quale, nella parte bassa della città, *infra civitatem Ianue*, è anche l'unico carrugio esistente nel tratto compreso tra la chiesa di San Pietro e il carrugio *Sardenarum*.

Nelle *rubrice*, infine, la chiesa delle Vigne ricorda due particolari che potevano servire al suo scopo: la condizione di *cappella* o *cella* del monastero benedettino di Santo Stefano propria *ab exordio* della chiesa di San Pietro, e l'unica eccezione alla parrocchialità fatta dal preposito e dal capitolo delle Vigne in favore della chiesa di San Paolo, *facta ex novo*, e riguardante gli abitanti di una parte del carrugio del bagno di Balduino Guercio.

Può essere interessante sapere come erano « abitati » i carrugi rivendicati dalle Vigne: nel carrugio del bagno di Balduino Guercio, lungo i due lati, vi erano le case dei Malocelli, con alcune *stationes*, dei Malfanti, dei Bracelli, dei Cancelliere, dei De Camilla, dei Lercari, degli eredi di Ribaldo Rubei; nel carrugio dei *corrigiarii, ubi sunt plures corrigiarii facientes et vendentes corrigias*, vi erano le case con *buthega* ancora dei Malocelli, le case dei De Mari, dei Grillo, dei De Brosono, dei Lomellini, degli eredi di Marchisia Rapa, dei Di Negro, con tre *botecas sive stationes*...: tutti nomi, come si vede, delle migliori famiglie mercantili della città.

Nel 1316 si segue una procedura diversa, nella soluzione della vertenza con la chiesa della Maddalena: gli arbitri sentenziano non più sulla base di deposizioni testimoniali e non solo

riferendosi alla documentazione, *examinatis iuribus et rationibus*, ma anche, effettuando una ricognizione topografica, *visis parrochiis*. Gli arbitri descrivono la zona di confine tra le due parrocchie, assegnando a ciascuna la sua parte. Mi limito alla descrizione della zona toccata alle Vigne. A questa parrocchia vengono assegnati, in tutto o in parte, le case esistenti o da edificarsi (*que descendunt vel descenderint*) e gli abitanti del carrugio *recto*, dalla Porta dell'Acquasola, a monte, attraverso Soziglia, fino al mare; tutti i carrugi trasversali, a sinistra del carrugio *recto*, da monte al mare, compresa tutta la Domocolta; parte di Luccoli, dalle Fontane Marose al carrugio de' Fornari, col monte di Luccoli e il carrugio presso le mura; tutta l'*insula* di Soziglia fino ai macelli; parte di Spaderia; il carrugio di Bavarello fino allo Sperone; il carrugio di Sartoria; tre *insule* tra la Maddalena e il carrugio dei Frati Minori; il carrugio di Simone Boccanegra, posto tra il carrugio dei Frati Minori e il carrugio di Pozzarello; un'*insula* presso il cimitero dei Frati suddetti; il carrugio *recto* di Banchi fino alla Ripa; i carrugi dei Lomellini e dei Lercari; e infine Sartoria, Campetto, la piazza de Carcaro (3). Questa ultima parte si inserisce sulla zona contestata da San Pietro della Porta già intorno al 1230. Le case nominate in questa zona assegnate alle Vigne sono la *domus magna* di Rizaldo Spinola di Luccoli, la casa di Opezzino Spinola con un giardino, *viridarium vel iardinum*, le case dei Levaggi Angelo, Anfosso e Balbi, la casa di Luchetto di Tommaso, la casa di Simone Boccanegra.

2. — Alla *cura animarum* nella parrocchia di Santa Maria delle Vigne, nei secoli XIII-XV, sulla base degli statuti più antichi, del 1375, redatti anche *super consuetudinibus* e quindi rispecchianti situazioni precedenti, e della riforma parziale di essi della fine del Quattrocento (4), erano addetti abitualmente almeno venti ecclesiastici a vario titolo, in differente misura e con diversa responsabilità; e cioè dieci canonici (quattro sacerdoti col preposito, tre diaconi e tre suddiaconi), quattro cappellani beneficiati minori o *ad mediam prebendam*, detti anche cappellani perpetui e, nel secolo XV, mansionari, un numero imprecisato e variabile di *alii cappellani* o cappellani *de foris*, un custode sacerdote, un sacrista e due chierici. Gli statuti non specificano l'ordine sacerdotale del sacrista e dei chierici, ma almeno questi ultimi dovevano essere *in sacris constituti* per-

(3) Seguono alcuni toponimi illeggibili, nel testo, per sbiaditura.

(4) A. M. BOLDORINI, *I più antichi statuti del Capitolo di Santa Maria delle Vigne (secc. XIV-XVI)*, Genova, 1967.

ché talvolta vengono ordinati sacerdoti, dopo un periodo di servizio e di formazione alle Vigne, alle dipendenze dei canonici e dei cappellani, e, almeno in un caso, nel 1458, il sacrista è un sacerdote, Carlo *Herena* (5).

Tutti questi ecclesiastici, con i compiti specifici loro assegnati, ricoprivano un vastissimo campo della *cura animarum*: dall'ufficiatura corale, diurna e notturna, alla celebrazione delle messe e all'amministrazione dei vari sacramenti, dalla gestione economica all'assistenza ai poveri, dalla difesa dei diritti parrocchiali alla manutenzione e custodia della chiesa, degli arredi sacri, delle suppellettili...

Il capitolo, si potrebbe dire, era il titolare della parrocchia: esso, nelle specificate presenze del preposito, dei canonici, del magiscola, ..., è sempre nominato con la chiesa o parrocchia delle Vigne, dalla seconda metà del sec. XII in poi (6), da quando cioè si presume che abbia avuto inizio la parrocchia stessa; i canonici hanno le loro prebende, che amministrano autonomamente e nel migliore dei modi, ma insieme partecipano anche alla divisione dei redditi della *mensa communis* o *comune coacervum* e delle entrate del culto della chiesa delle Vigne (cioè delle *oblationes* per i battesimi, i matrimoni, i funerali, le confessioni e le comunioni, le messe votive, gli anniversari, ...); il capitolo elegge i *deputati ad curam*, cioè i cappellani perpetui, il custode, il sacrista e i chierici, e vigila sul loro comportamento, prendendo disposizioni punitive nei loro confronti nelle riunioni settimanali, o *capitula*, del sabato; il capitolo gestisce per mezzo del massaro, che deve sempre essere un canonico, e controlla mese per mese, attraverso una commissione di canonici, l'amministrazione economica della parrocchia; il capitolo difende i diritti di questa *in temporalibus* (ad esempio per i confini) e *in spiritualibus* (ad esempio per l'amministrazione dei sacramenti), all'esterno, contro le parrocchie confinanti, all'interno nei confronti degli addetti alla *cura*, esigendo dal custode, dal sacrista e dai chierici, all'inizio del loro incarico, una cauzione sulla quale potersi rivalere, *usque ad sotisfactionem condignam*, in caso di danni negli arredi e

(5) In assenza di una classificazione archivistica alle Vigne mi limito a citare, qui e in seguito, i *Libri del massaro* unicamente coll'anno di composizione senza rimandi in nota. Lo stesso sistema, nonostante la presenza di tale classificazione all'Archivio capitolare di San Lorenzo (A.C.S.L.), seguo per uniformità anche per i *Libri del massaro* della cattedrale. In assenza di altre indicazioni archivistiche, si intenda sempre il Libro del massaro delle Vigne o di San Lorenzo dell'anno citato nel testo.

(6) G. AIRALDI cit., doc. 15.

nelle suppellettili affidate; il capitolo, che si riconosce la *potestas condendi leges et ordinationes... regulam et modum celebrandi divina officia in ecclesia,* stabilisce infine negli statuti, anche se non sistematicamente, una specie di direttorio o regolamento per il comportamento esterno ed interiore degli addetti alla *cura animarum,* per il miglior servizio di Dio e la salute delle anime.

Il preposito *protempore* ha la responsabilità ultima della parrocchia, la *cura parrochie*; a lui il capitolo conferisce molti poteri al riguardo: egli pertanto è *necessarius in ipsa ecclesia die notuque,* e deve risiedervi almeno per 9 mesi all'anno di seguito.

Vediamo quale doveva essere la *cura animarum* alle Vigne, secondo le disposizioni statutarie (7), cioè in teoria. Prendo in particolare considerazione l'ufficiatura corale, la celebrazione delle messe, l'amministrazione dei sacramenti, i doveri pastorali dei canonici, dei cappellani perpetui e *de foris,* e degli ufficiali minori, il custode, il sacrista, i chierici e, in parte, il portiere.

L'ufficiatura, diurna e notturna, doveva essere garantita dai canonici, innanzi tutto, e poi dai cappellani *ad mediam prebendam* e *de foris,* assistiti dal custode e dai due chierici, i quali preparavano i libri e gli arredi sacri necessari e suonavano le campane *horis canonicis.* L'obbligo della presenza al coro è ribadito più volte, fino al divieto esplicito e tassativo, fatto nel 1492 ai cappellani, di assentarsi anche per amministrare il sacramento della penitenza: a tale scopo, cioè per le confessioni durante l'ufficiatura, era deputato il custode, il quale anche per questo motivo doveva essere sempre un sacerdote.

Ogni giorno, all'altare maggiore delle Vigne, veniva celebrata una messa solenne dai cappellani perpetui, a turni settimanali, alla presenza degli altri cappellani perpetui non ebdomadari e con l'assistenza, per il canto dell'epistola e del vangelo, di due cappellani *de foris,* a turni giornalieri.

In certi giorni dovevano celebrare all'altare *magno,* in canto, anche il preposito e i canonici sacerdoti, assistiti dai canonici diaconi e subdiaconi, a turno, per il canto dell'epistola e del vangelo. In tali giorni, probabilmente, il cappellano ebdomadario rimaneva libero dalla celebrazione obbligata e poteva celebrare le messe votive, come gli altri cappellani. I canonici sacerdoti celebravano a turni giornalieri, nelle solennità loro fissate.

Le festività di celebrazione obbligata per il preposito erano

(7) A. M. BOLDORINI cit., *passim.*

17 e cioè il Natale, la Circoncisione, l'Epifania, le quattro festività maggiori della Madonna (Purificazione, Annunciazione, Assunta e Immacolata sempre chiamata *Conceptio Marie*), l'Ascensione, la Pentecoste, la dedicazione della chiesa, il mercoledì delle ceneri, la domenica delle Palme, il venerdì santo, la Pasqua, la III feria dopo Pasqua, Ognissanti e la Commemorazione di tutti i fedeli defunti.

I canonici sacerdoti dovevano celebrare dodici volte, a turno, e cioè a Santo Stefano, a San Giovanni Evangelista, la II feria dopo Pasqua, la II e la III feria dopo Pentecoste, il Corpus Domini (in mancanza della processione cittadina), a San Giovanni Battista di giugno, ai Santi Pietro e Paolo, a San Lorenzo, a San Bartolomeo, ai Santi Simone e Giuda.

In altre festività liturgiche (Sant'Antonio, San Mattia, San Quirico, San Cataldo, la Santissima Trinità, San Michele, San Martino, San Nicola, San Gabriele, San Raffaele e Sant'Apollinare), senza obbligare nessuno in particolare a celebrare, gli statuti esortano tutti, canonici e cappellani, anche con l'assegnazione di un compenso pecuniario, all'assistenza alla messa dell'altare maggiore. Nel Quattrocento queste undici festività sono diventate di celebrazione obbligata per i cappellani, probabilmente perché rappresentavano giorni liturgici di particolare devozione per i fedeli (e forse anche per analogia col preposito e i canonici, che avevano il loro elenco di feste dalla celebrazione obbligata).

I cappellani *de foris* erano quelli che, come lascia intuire lo stesso nome, erano presenti in cura d'anime alle Vigne *nomine alieno*, in sostituzione di un cappellano perpetuo; essi, in genere, avevano già un *onus* liturgico in un'altra chiesa della città, per cui d'estate, come prevedono gli statuti, lasciavano le Vigne e seguivano i loro patroni. Essi, finché rimanevano alle Vigne, erano obbligati al coro e alla celebrazione delle messe *votive*, cioè delle messe manuali, direttamente e casualmente richieste dai fedeli secondo le loro necessità ed intenzioni contingenti, distinte dalle messe capitolari, celebrate all'altare maggiore dai cappellani ebdomadari, dai canonici e dal preposito.

Circa l'amministrazione dei vari sacramenti, gli statuti non sono molto espliciti, fatta eccezione per il battesimo, dell'amministrazione del quale viene incaricato espressamente, *infantes baptizet*, il *custos*, probabilmente perché era già tenuto, in forza del suo ufficio, ad essere presente in chiesa tutto il giorno. Per lo stesso motivo, cioè per la permanenza quotidiana in chiesa, il custode era anche il più disponibile per l'amministrazione delle confessioni e degli altri sacramenti in genere: egli,

che deve stare *personaliter in coro dicte eclesie die notuque horis congruis*, deve anche *ibi respondere cuilibet postulanti penitentiam, precem vel alia eclexiastica sacramenta.* Mi sfugge il significato esatto della prece che poteva essere richiesta dai fedeli al custode abitualmente. In pratica, poi, le confessioni, le comunioni e gli altri sacramenti della chiesa, eccetto i battesimi, venivano amministrati anche dai cappellani, su richiesta del custode, purché fuori del tempo dell'ufficiatura corale.

E vengo agli ufficiali minori, cioè al custode, al sacrista, ai chierici e al portiere. Li chiamo minori solo perché non erano *auctoritates* ma solo *officia*, soggetti al capitolo, il custode direttamente, gli altri tramite il custode. Era poi il capitolo che eleggeva e conferiva gli incarichi, ed era al capitolo che essi facevano un rendiconto periodico. Le mansioni degli ufficiali minori, per altro, erano molto importanti per la *cura animarum.* Su tutti prevale il *custos*: egli era un po' come la mente organizzatrice delle varie attività di cura d'anime durante la giornata. A lui gli statuti dedicano due paragrafi (il secondo, direi, esplicitazione posteriore del primo, più elaborata e più dettagliata, frutto di esperienza) tra i più minuziosi dell'intera raccolta legislativa, i quali ne delineano la figura giuridica e ne specificano i compiti. A lui era affidata tutta la chiesa, in senso materiale (altari, arredi, paramenti, libri, campane, cera, *sacrificalia, oblationes* o offerte del culto in momentaneo deposito, ...) e tutta la parrocchia, in relazione alla *cura animarum.* In pratica, era il vicario del preposito per quanto concerneva la *cura parrochie,* e a lui facevano riferimento e da lui dipendevano direttamente, in determinate circostanze e per determinate incombenze, tutti, canonici e cappellani, sacrista e chierici. Più che riassumere gli statuti, ritengo opportuno riportare alla lettera, nella stringatezza e schematicità del dettato originario, le parti dei due paragrafi surricordati relative alla *cura animarum* affidata al custode: ... *sit custos sacerdos...; sit promptus et actentus circa servicium dicte eclesie...; campanas pulset ad horas et ad corpora mortuorum...; infantes baptizet...; de mane, quando misse votive celebrantur, cotam desuper indutam per eclesiam deferat...; sit solicitus personaliter stare in coro dicte eclesie die notuque, horis congruis, et ibi respondere cuilibet postulanti penitentiam, precem et alia eclexiastica sacramenta; deputatos ad curam vocet et querat, vel quemcumque alium fuerit qui personaliter postulatus...; absentias capellanorum de foris fideliter scribat...; capellanos ad missas votivas celebrandas vocet...*

Al sacrestano, in dipendenza dal custode, era affidata in particolare la manutenzione della chiesa: *libros reparet...; semel omni mense campanas visitet...; candelas pro corporibus veteri-*

bus emat...; paramenta et ornamenta eclesie ablui et reparari faciat...; omni die sabati altaria visitet et videat si in eis sunt toalie nitide, corporalia, purificatoria et alia ornamenta monda et decentia et non orrenda...

I due chierici, *subditi custodi*, dovevano servire in coro *in omnibus horis et aliis divinis officiis ac omnibus aliis officiis pro cultu divino...; lampadas accendant easque mondent et cetera eclesie vasa, altaria preparent ad missas celebrandas; eclesiam diligenter custodiant et continue permaneant in eadem; fores claudant et aperiant horis congruis et decentibus...*

Il portiere, ultimo tra gli ufficiali minori (dell'organista, come dirò più avanti, non si fa cenno negli statuti), sembra dover essere stato più un ufficiale del capitolo e del chiostro che della chiesa, sebbene la sua presenza e la sua attività circa la cura d'anime in un particolare settore, sia testimoniata oltre che dagli statuti anche dalla contabilità della parrocchia: a lui ogni settimana veniva consegnata una somma o una quantità di pane *pro pauperibus*; egli era dunque l'incaricato e il responsabile della beneficenza parrocchiale.

Ho accennato ad una specie di direttorio, per gli addetti alla *cura animarum* alle Vigne, che si potrebbe ricavare da numerose annotazioni sparse e occasionali degli statuti: si tratta di consigli pratici, ascetici, pastorali e perfino, direi, di galateo: in embrione, un manuale di varia pedagogia, per la formazione umana e spirituale del clero in cura d'anime. Questo direttorio, embrionale ed informale, ci dà, più di ogni altra cosa, l'immagine di quello che avrebbe dovuto essere l'addetto in cura d' anime alle Vigne.

Il *deputatus ad curam*, cioè il canonico, il cappellano e l'ufficiale minore, doveva avere un suo stile e rispettare certe regole: doveva essere, nello svolgimento del proprio dovere, *sollicitus* (o *promptus*) *et actentus* o *paratus*, cioè svelto, puntuale e preparato; doveva vincere ogni negligenza, comportarsi sempre *cum omni modestia*, preoccupato di fuggire gli scandali e evitare ogni *preiudicium* dell'anima propria e dei fedeli; non doveva giocare, nell'ambito del chiostro, *ad aleas, ossa vel schacos, nec aliquem ad ludendum inducere, nec ad ludendum tabulerium vel alia instrumenta ad hoc acta prestare;* non doveva sedere *in banco, quod est ante hostium claustri, de mane, quousque missa magna fuerit celebrata*, per mantenere un certo raccoglimento e conservare il silenzio fin dopo la celebrazione della messa capitolare; non doveva gettare, all'interno del chiostro, *aquam, scobes vel aliqua inmonda, ... zetum seu alias mondaturas*; doveva essere puntuale al coro; non poteva interrompere

l'ufficiatura, nemmeno per amministrare i sacramenti; in caso di necessità poteva abbandonare il coro solo dopo aver chiesto e ottenuto il permesso dal preposito o dal maggiore dei canonici presenti; doveva dedicarsi al culto divino *ferventius et devotius*; doveva accettare le punizioni pecuniarie inflittegli per negligenze, ritardi e assenze, senza cercare di evitarle; *maliciose, modis et mediis illicitis, sinistris et exquisitis viis*; doveva preoccuparsi della pulizia e decenza degli arredi sacri. E' interessante analizzare brevemente l'atteggiamento del capitolo a proposito della puntualità, che si modifica nel tempo e rivela, attraverso gli statuti del XIV e XV secolo, una spinta interna verso una riforma: secondo gli statuti del 1375, i più antichi, si aveva diritto alle distribuzioni in denaro e *in rebus* se si era presenti, in coro, per il mattutino al primo salmo del primo notturno, per le lodi e i vespri al secondo salmo, per la messa all'epistola; alla fine del 1400, nelle aggiunte statutarie, i limiti sono anticipati, per il mattutino all'invitatorio, per le lodi e i vespri al primo salmo e per la messa al primo *Kyrie*.

Sempre nell'ambito della formazione umana e spirituale dell'addetto alla *cura animarum*, farei entrare il particolare metodo, applicato alle Vigne ma comune, credo, a tutti gli statuti capitolari, di munire ogni disposizione o *lex* di una pena o di un premio pecuniario o *in rebus (cera, ...)*. Tale metodo, a prima vista, potrebbe sembrare fiscalismo gretto e preconcetta diffidenza da parte del capitolo, egoismo e sordido interesse da parte degli addetti alla cura d'anime: atteggiamenti tutti sempre riprovevoli e nient'affatto convenienti alla *salus animarum*. Gli statuti, ad esempio, stabiliscono che *si quis eorum* (cioè di coloro *qui deputati sunt ad curam parochie) vocatus fuerit ad penitentias iniungendas seu alia sacramenta eclexiastica inpendenda, non iverit, vice qualibet puniatur in soldos decem et ultra, arbitrio prepositi et capituli;* che il custode negligente sia multato di un soldo e più, il sacrista di cinque soldi, i chierici di tre denari...; e, invece, che sia retribuita con compensi straordinari in denaro l'assistenza fatta a certe celebrazioni liturgiche non espressamente imposte. A mio parere, con le multe e i premi, i responsabili del capitolo e della parrocchia intendevano, e a ragione, da una parte sensibilizzare i più direttamente incaricati della cura d'anime circa il grave dovere di giustizia, di servire fedelmente la Chiesa e operare con zelo il bene delle anime, che vincola chi dai beni della Chiesa e dalla carità dei fedeli trae il proprio sostentamento, e, dall'altra parte, affermare il diritto che ha di vivere dell'altare colui che serve all' altare, nello spirito dell'insegnamento paolino di *I Corinti* (9, 9-14) e di *I Timoteo* (5, 18), ricalcato sul Vecchio Testamento.

Del resto, consapevolmente, negli statuti, i capitolari, nel solito latino chiaro e scorretto, riconoscono *quod spiritualia, sine temporali subsidio, diu non posse sustinere nisi per temporale premium servientes ad servicium divinum advocari...* A mio parere, non si trattava né di fiscalismo né di interesse, ma di sapiente realismo, attento alle necessità del clero, specialmente non beneficiato; realismo confermato anche dalla sollecitudine con la quale si vuole che il massaro versi a ciascuno le distribuzioni e gli stipendi dovuti.

3. — Nel paragrafo precedente ho tratteggiato quale doveva essere, o avrebbe dovuto essere, la *cura animarum* alle Vigne nel basso medioevo, secondo le disposizioni statutarie; ora ricostruisco brevemente quale essa è stata nella realtà, nel secolo XV, sulla traccia degli accenni e delle suggestioni di una fonte insolita, apparentemente estranea e costantemente ignorata, i *Libri massarie.*

Che l'*occasione* della maggior parte degli atti prodotti e conservati da monasteri e chiese, capitoli e parrocchie e arrivati fino a noi in archivi pubblici e privati, sia economica e giuridica è vero e risaputo: così vero e così risaputo che, ripeterlo, magari a difesa di una scelta esclusivamente economica, giuridica e sociale per la storia di un ente ecclesiastico, si corre il rischio di non essere nemmeno più tanto... convincenti! L'*occasione* è una cosa e la *causa* è un'altra, anche nella Storia e nella Storia della Chiesa. Se la documentazione ecclesiastica prodotta e superstite ha il carattere prevalente che si è detto, e se la Chiesa è della natura unica e della missione costante ricordate, perché alla Storia della Chiesa sia conservata e riconosciuta la specificità che la distingue, occorre che il documento ecclesiastico, economico e giuridico, sia interpretato più compiutamente, non solo nelle sue occasioni, ma nelle sue cause, nel rispetto leale e nell'applicazione corretta delle metodologie proprie delle varie scienze interessate.

Se c'è una documentazione ecclesiastica *economica* nell'occasione, nel contenuto e nell'impostazione tecnica, questa è inequivocabilmente la serie dei *Libri massarie.* In questo paragrafo prendo in esame, in prima assoluta, i 24 *Libri del massaro* delle Vigne del secolo XV superstiti, i più antichi arrivati fino a noi, interessanti una trentina d'anni; un altro *Libro del massaro* delle Vigne, del 1423, è finito stranamente nell'Archivio capitolare di San Lorenzo.

Il *Liber massarie,* e me ne interesso ormai da diversi anni

(8), nella situazione archivistica attuale del medioevo ligure, a proposito della *cura animarum* in concreto, quale essa è stata, è certamente, se non proprio la fonte unica, la più eloquente ed espressiva, nella sua relativa abbondanza e continuità, e la più penetrativa del fenomeno, per la sua attenzione particolare ad aspetti, fatti e persone altrove, cioè negli altri fondi archivistici, sistematicamente ignorati.

Realizzato ogni anno come libro contabile dell'amministrazione capitolare e parrocchiale (il massaro delle Vigne, negli statuti, è chiamato *massarius communis*, cioè del capitolo e della parrocchia), esso rimane sostanzialmente tale, cioè fonte economica, anche per noi oggi che la riprendiamo in mano per studiarla; senonché, tra le pieghe delle migliaia di voci disparate, di formule amministrative stereotipate, sempre telegrafiche e talvolta anche equivoche nella loro laconicità, di scheletriche colonne di cifre, lire genovine e grossi milanesi, soldi e denari anche falsi, si possono trovare segnalazioni illuminanti su situazioni generali, individuali e locali, e su personaggi religiosi, che niente o ben poco hanno a che fare con l'amministrazione economica pura e semplice (se non, appunto, *occasionalmente*): segnalazioni finora rimaste ignorate.

Il massaro, che veniva scelto sempre tra i canonici e che doveva essere ovviamente persona onesta e capace (« *Queli chi leay son trovay / in manezar li atruy dinay, / se pon tegney pu cha sainti, / pu cha rebin in diamantin* », scriveva, opportunamente e forse anche con una punta di pessimismo, il canonico Stefano Marini, massaro di San Lorenzo, nel 1410) (9), in una diffusa ignoranza letteraria (le pur brevi formule tecniche amministrative in latino sono frequentemente sgrammaticate; altre sgrammaticature... teologiche e liturgiche, per dire così, come *Assumptio Domini*, per *Ascensio Domini*, *Circumcisio* per *Conceptio Beate Marie*, e *Nativitas Sancti Stephani*, *Nativitas Sancti Iohannis*, per *Festum*, sono dovute evidentemente più ad assonanze e a distrazioni che ad ignoranza), spesso si rivela anche osservatore attento, testimone, per la carica e la responsabilità che ricopriva, fededegno non solo dell'amministrazione patrimoniale ma della vita religiosa in genere e di quella pastorale in specie nella parrocchia delle Vigne. Le sue registrazioni offrono il quadro vero, lo *status animarum* reale della parrocchia, anche se come in un affresco dalla tecnica compendiaria, a tratti ra-

(8) A. M. BOLDORINI, *Il più antico libro del massaro del Capitolo di S. Lorenzo di Genova (1317)*, in *Fonti e studi di Storia Ecclesiastica*, VI, Genova, 1967.

(9) A.C.S.L., *Liber massarie* 1410.

pidi ed essenziali, in formule sintetiche ed allusive. Attraverso il *Libro del massaro* si coglie in concreto l'essere e non solo il dover essere (proprio degli statuti e delle disposizioni canoniche) di una delle più importanti parrocchie genovesi del secolo XV, cioè, si viene a conoscere quando e quanto si amministravano i sacramenti (battesimo, penitenza, eucaristia, matrimonio), e come si celebravano i funerali, gli anniversari e le messe quotidiane *defunctorum* e *votive*; si scopre la religiosità dei fedeli nella partecipazione alla vita parrocchiale, alle varie feste liturgiche, alla devozione dei santi e alle pubbliche manifestazioni di culto in parrocchia e in città; si può anche intravvedere a grandi linee come si assistevano i poveri, e si curavano spiritualmente gli schiavi, e intuire i criteri di scelta e la prassi pedagogica attuata per la formazione degli avviati al sacerdozio e alla vita monacale; si può seguire l'andamento demografico parrocchiale e cittadino, l'acquisto di arredi e di libri, ...

Nel *Libro del massaro* troviamo registrazioni isolate e sporadiche, e registrazioni abituali: sono utili al nostro scopo non solo queste ultime che, con la loro costante periodicità e frequenza, consentono una ricerca cronologicamente e sistematicamente articolata con possibilità di raffronti, statistiche e diagrammi, ma anche le prime, cioè le registrazioni casuali, le quali, sia pure con accenni a fatti e persone singole, ci illuminano su situazioni ed ambienti generali. Ed è utile anche... il silenzio del *Libro del massaro*, cioè l'assenza di ogni registrazione. Il registro del 1416, ad esempio, tace sul concilio di Costanza, mentre quelli del 1434 e 1435 hanno numerosi accenni a Basilea, diretti per la partecipazione ad esso del preposito Giorgio de *Vegiis*, e indiretti per i versamenti di decime e *talee pro concilio Bassiliensi*. Nello stesso registro del 1416, la maggior parte dei giorni dell'anno è priva di qualsiasi registrazione di offerte, *oblationes*, raccolte in chiesa per il culto sia nei giorni feriali sia in occasione delle principali solennità liturgiche, a differenza di quanto si può vedere in tutti gli altri registri del secolo XV, che hanno talvolta anche più di una registrazione e di una causale per giorno. Questi silenzi potrebbero significare un «distacco» e un disinteresse del capitolo per quanto stava accadendo nella Chiesa universale, e una diminuzione delle manifestazioni abituali della religiosità dei fedeli? Non si potrebbe dire. D'altra parte, però, nel 1410, l'anno di Alessandro V e di Giovanni XXIII, in data 3 e 20 maggio, leggo *hic decessit summus pontifes noster papa Alesander* e *dominus Corvus, massarius cleri, habuit pro exequis domini Alexandri pape a me pro ecclesia de Vineis s. VIII*, mentre, l'8 e il 27 giugno, trovo *hic fuit celebrata missa summi pontificis Iohannis XXIII,*

e *hodie pulsatum per creacionem summi pontificis nostri pape Iohannis XXIII.* Sempre nel 1410, poi, ci sono contatti con la curia, evidentemente di Alessandro V e di Giovanni XXIII, per la emissione e la revoca di un precetto riguardante i *confessores.* Quindi, a mio parere, nell'ultimo periodo del grande scisma, il capitolo e la parrocchia di Santa Maria delle Vigne (come il capitolo di San Lorenzo), dopo avere fatto una scelta precisa, rimanevano in un atteggiamento di attesa, pur continuando encomiabilmente ad occuparsi della *cura animarum*, specialmente per quanto riguardava la corretta e pronta amministrazione del sacramento della penitenza.

Addetti alla *cura animarum*, nel secolo XV alle Vigne, si trovano, oltre ai canonici, i cappellani perpetui o mansionari, i cappellani *de foris* e gli ufficiali minori previsti dagli statuti: in tutto una ventina di ecclesiastici. I canonici, che nella seconda metà del secolo XV annoveravano nelle loro fila personaggi dai nomi prestigiosi, come Andrea Cibo nel 1484, nipote di Innocenzo VIII, e Giuliano della Rovere, non solo si interessano, per la parte che loro compete in forza degli statuti, della *cura animarum* alle Vigne, ma partecipano talvolta anche alla vita generale della Chiesa: nel 1435 il preposito Giorgio *de Vegiis* è a Basilea, in occasione del concilio; il canonico Sperandeo si accompagna a Roma al cardinale di Monferrato e lo segue a Genova sulla galea *Belgrato*, nel 1479, ...

I cappellani, nel secolo XV, provengono generalmente dalle due riviere (Rapallo, Quarto, Voltri, Diano Marina, ...), ma ce ne sono anche da Pontremoli, da Parma e da Padova, e addirittura da Napoli e da Salerno: a conferma della mobilità e della eterogeneità tipiche del clero medievale genovese (10). Non si può dire, però, che Genova e la parrocchia delle Vigne non fornissero vocazioni: negli anni documentati dai *Libri del massaro* superstiti, che sono poco meno di un terzo di quelli realmente prodotti nel Quattrocento, si contano, alle Vigne, undici *misse nove* o *prime*, nelle settimane di Pasqua e di Pentecoste, cioè altrettanti nuovi sacerdoti: solo nel 1473 se ne hanno quattro. Tre di questi sacerdoti erano prima, *olim, clerici ecclesie nostre*, uno era francescano, forse parrocchiano delle Vigne, e del convento dei Frati Minori confinante con la parrocchia, un altro era nipote del preposito, uno era nipote di un non meglio identificato, ma forse allora ben conosciuto alle Vigne, *frater Iacob*, un altro era stato *clericus* di un cappellano delle Vigne,

(10) Specialmente nella prima metà del secolo XV; la stessa osservazione vale anche per il capitolo e la parrocchia di San Lorenzo, dove troviamo cappellani di Napoli, Capua, ...

un certo Carlo *Herena*, un altro ancora era canonico savonese, ... Come si vede, quasi la metà dei sacerdoti novelli, cinque su undici, avevano rapporti con le Vigne, o come già addetti in qualche misura alla *cura animarum* o come parenti di addetti alla *cura*: probabilmente essi ebbero alle Vigne anche l'istruzione e la formazione al sacerdozio.

Il predetto cappellano Carlo *Herena*, nel 1458, è sacrista delle Vigne, e come tale acquista due *volumina cantus* dai frati di Santa Maria di Castello che, evidentemente, avevano uno scrittorio liturgico-musicale (11).

Sempre in tema di vocazioni, mi piace ricordare che, nel 1416, una parrocchiana imprecisata ricevette il velo monacale nella chiesa delle Vigne.

Alle celebrazioni delle prime messe e delle vestizioni monacali si aveva una larga partecipazione di fedeli, come dimostrano le offerte, in denaro e in cera, raccolte in chiesa in tali circostanze, superiori alla norma.

Il capitolo vigilava sul comportamento degli addetti alla *cura animarum* e controllava il buon funzionamento dei vari uffici, per impedire scandali, eliminare negligenze e conseguire il bene delle anime *ad laudem Dei*. Nelle riunioni settimanali dei canonici il sabato mattina, o *capitula*, si prendevano i provvedimenti disciplinari che di volta in volta si fossero resi necessari, anche su segnalazione del custode, dal quale dipendevano direttamente tutti gli ufficiali minori. Dopo il già ricordato ricorso alla curia papale, nel 1410, *pro confessoribus*, ho trovato un precetto emesso dal capitolo e affisso alla porta della chiesa contro il cappellano Domenico da Salerno, che improvvisamente aveva abbandonato la cura d'anime nel 1434, e la registrazione, che suona condanna implicita già nella laconicità e brevità del testo, della fuga di un chierico, il quale unico nel 1458 *recessit de civitate propter pestem*.

E vengo alla partecipazione dei fedeli alla vita liturgica e sacramentaria. La sezione *Introitus mensium*, abituale nel *Libro del massaro*, è quella che più di ogni altra fornisce informazioni in proposito, anche se anch'essa in maniera sempre troppo insoddisfacente per molti aspetti. In questa sezione, il massaro, giorno per giorno, registra fedelmente (come confermano quasi tutte le commissioni canonicali incaricate ogni fine d'anno di vidimare i libri contabili) le entrate del culto nella chiesa delle Vigne, spesso con le rispettive causali. E' sempre usata la formula tecnica e generica *item pro oblationibus*, an-

(11) AA.VV. *Corali miniati di Santa Maria di Castello*, Genova, 1976.

che quando, a mio parere, si doveva trattare non tanto di offerte, lasciate alla libera iniziativa dei fedeli, quanto di tariffe variabili ma condizionate e imposte o dal numero degli addetti alla cura d'anime presenti o dal costo delle suppellettili usate (cera...), o dalla solennità degli apparati (con o senza *cultre*...): come doveva accadere per i funerali o *pro lecto funeris*...

Per queste registrazioni, ogni massaro usa un sistema di datazione personale, da quello liturgico, delle *ferie* e delle *dominice*, a quello progressivo in numeri romani, dall'1 al 31, a quello alfabetico, in cicli di 7 lettere ripetuti, dalla *A* alla *G*. Spesso, sui vari sistemi cronologici, in misura diversa, si innesta il calendario liturgico, con le solennità del Signore, della Madonna e dei Santi.

Un santorale più o meno ampio, a mio parere, può essere indicativo non solo della personale devozione o generica preferenza del massaro e dei capitolari, ma anche, specialmente se analizzato alla luce dell'andamento delle *oblationes* corrispondenti, del continuo variare nel tempo delle preferenze devozionali dei fedeli, cioè del variare delle espressioni della religiosità popolare; e probabilmente può essere indicativo anche delle diverse metodologie pastorali e catechetiche usate nei vari momenti dagli addetti alla cura delle anime. Non si hanno elementi, dal *Libro del massaro*, per individuare di volta in volta l'una o l'altra delle situazioni suindicate, ma nemmeno per escluderle.

I santi più frequentemente registrati dal massaro, e quindi più ricordati e venerati dai fedeli della parrocchia delle Vigne, sono sant'Antonio abate, i santi Fabiano e Sebastiano (o san Sebastiano da solo, nel 1459), san Biagio, san Mattia, san Giorgio, i santi Filippo e Giacomo (o san Giacomo da solo, molto spesso), san Giovanni Battista in giugno, i santi Pietro e Paolo, san Lorenzo, san Matteo, san Luca, i santi Simone e Giuda, san Martino, santa Caterina, sant'Andrea, santa Lucia, san Tommaso, santo Stefano, san Giovanni Evangelista e i santi Innocenti. Inoltre le festività dell'Invenzione della Santa Croce e della Dedicazione della chiesa.

Altri santi sono ricordati saltuariamente, come san Gabriele nel 1434, san Giuliano nel 1444, i Diecimila martiri e sant'Eligio in giugno nel 1457 (quest'ultimo, cioè sant'Eligio, nel 1459 è ricordato il 1° dicembre, come oggi, mentre nel 1475 ritorna ad essere festeggiato in giugno), la conversione di san Paolo nel 1464 e nel 1467, la cattedra di san Pietro in febbraio nel 1437 (una cattedra sola), santa Maria Maddalena nel 1467, i santi Quirico e Giulitta nel 1457 e nel 1485 (più spesso solo

san Quirico), san Pietro in Vincoli in agosto nel 1473 e nel 1474. Dal 1448 è festeggiata saltuariamente la Madonna della neve in agosto, e dal 1434 la Natività della Vergine e l'Esaltazione della Santa Croce. La festa *Visitationis Sancte Marie*, ricordata nel 1467, diventa *festum Visitationis Sancte Elisabet* nel 1471.

Altri santi devono avere avuto una certa rilevanza nella *cura animarum* ad un certo momento, e sono quelli che troviamo nella lista dei giorni di celebrazione obbligata per i cappellani perpetui o mansionari, che ho già ricordato: negli statuti del 1375, nella ricorrenza di questi santi, è consigliata sola la assistenza alla messa capitolare, intorno alla metà del Quattrocento, invece, diventa obbligatoria la celebrazione, e, dall'ammontare delle *oblationes*, in tali giorni superiori alla norma, si capisce che da oggetto di devozione capitolare questi santi erano diventati oggetto di devozione popolare e parrocchiale.

Un anno particolarmente ... festivo mi sembra il 1457. In esso si ha, stando al *Libro del massaro*, il santorale più numeroso, la partecipazione dei fedeli più frequente e massiccia e una manifestazione liturgica a livello cittadino del tutto singolare, la *processio generalis per totam civitatem* la prima domenica di ogni mese, fatta eccezione per i mesi di giugno, settembre e ottobre. E' l'anno anche delle offerte più abbondanti. Nel 1457, come si sa, si hanno le maggiori contese franco-aragonesi su Genova, con tumulti, disordini e lotte cittadine tra Adorno e Fregoso; il 1457 è anche l'anno del continuato, anche se pressoché isolato, impegno antiturco di Callisto III: la *processio generalis per totam civitatem* potrebbe avere avuto lo scopo di pacificare gli animi e il significato di una partecipazione spirituale alla guerra contro i Turchi (i Genovesi erano già impegnati per Caffa e nella predicazione dell'indulgenza relativa)?

Una *processio generalis* analoga a quelle del 1457 si ritrova una volta sola dopo, nel 1459. Il relativo disinteresse dei Genovesi per la crociata di Callisto III (12) potrebbe essere confermato anche dal silenzio completo dei *Libri del massaro* del secolo XV sulla festa della Trasfigurazione di Nostro Signore, istituita dal papa nel 1456, a ricordo e ringraziamento della liberazione di Belgrado.

Una celebrazione liturgica annuale caratteristica è quella chiamata *octava crucis*, che ricorreva il venerdì della prima settimana dopo Pasqua, nell'ottava del venerdì santo. Essa era

(12) A. M. BOLDORINI, *La predicazione della crociata di Callisto III a Genova*, Genova, 1967.

molto sentita dai fedeli: dall'inizio alla seconda metà del secolo, le *oblationes* raccolte in tale circostanza nella chiesa delle Vigne segnano un continuo crescendo: da 1 soldo nel 1416 si passa a 14 soldi nel 1457 e ad oltre 1 lira di genovini quasi sempre dal 1459 in poi. Evidentemente i parrocchiani delle Vigne condividevano la comune devozione dei Genovesi per la croce e la passione del Signore (alla quale devozione vanno ricondotti i famosi e successivi « Cristi delle Casaccie », espressioni singolari di fede e di arte), ribadita, per le Vigne, dall'affluenza alle due feste della Santa Croce (con *oblationes* di una e due lire di genovini) e all'*adoratio crucis* del venerdì santo.

Le offerte raccolte il venerdì santo sono tra le più alte di tutto l'anno liturgico, inferiori solo, e talvolta anche uguali, alle offerte di Pasqua, che sono sempre le maggiori. Nel 1434 si raccolgono 4 lire di genovini il Venerdì santo e a Pasqua; nel 1467 e nel 1485 tale cifra viene di poco superata il Venerdì santo, mentre a Pasqua si hanno 6 lire; nel 1463 il Venerdì santo si raggiungono le 5 lire, l'offerta più alta in tale circostanza. Per dare una idea della consistenza eccezionale delle *oblationes* del Venerdì santo, è opportuno fare un confronto e una equivalenza: le entrate annuali dei terratici e delle *pensiones* della *mensa communis* non superavano le 10 lire di genovini; le offerte normali, nei giorni feriali e festivi dell'anno liturgico, andavano sempre da un minimo di pochi denari a un massimo di qualche soldo: invece, il Venerdì santo del 1463, ad esempio, si raccolsero ben 1200 denari, o 100 soldi, equivalenti a 5 lire di genovini.

Un'altra solennità liturgica particolarmente distinta era la Pentecoste: in essa, durante la messa, veniva bruciata, secondo un costume diffuso, una certa quantità di *stupa*, in genere un *rubus (pro solemnitate Spiritus Sancti* o *in operatione diei Pentecostes)*, e venivano distribuite ai canonici, ai cappellani e ai fedeli presenti in chiesa, come sacramentale, le *nebule* o *negie*. Si trattava di cialde, diremmo noi, fatte di fior di farina, *tenuissime*, cotte tra due ferri *caracterati*, con motivi ornamentali incisi, chiamate dai massari *nebule*, *magne* o *parve*, e anche *negie*, probabilmente da *noiagium*. Il numero delle *nebule* acquistate, e quindi verosimilmente distribuite, varia di anno in anno: anche se non è possibile istituire un rapporto preciso tra quelle acquistate e quelle distribuite, possiamo però, grosso modo, dal variare degli acquisti, seguire almeno genericamente l'andamento demografico della parrocchia, se non proprio l'andamento della religiosità dei fedeli. All'inizio del secolo XV, e precisamente nel 1410, si acquistano 3.000 *nebule* e, nel 1429, soltanto 2.000; dagli anni trenta in poi gli acquisti si man-

tengono su una media di 4.200-4.400, con una punta minima, inspiegabile, di 1.800 nel 1434, e una punta massima di 5.000 proprio l'anno successivo, il 1435.

Si distribuivano *nebule*, eccezionalmente anche in altre festività, all'Assunta, per esempio, come nel 1458; in questo anno e per la stessa circostanza, il sacrista provvide anche all'acquisto di una certa quantità di lauro e di mirto, per un uso liturgico imprecisato.

Segnalo un'ultima cerimonia liturgica, ricordata una volta sola, ma forse abituale e solo genovese: nel 1485, la quarta domenica di quaresima, è registrata una offerta in occasione del fatto che *monstrata fuit scutella in Sancto Laurentio*. Si tratta dell'ostensione del piatto di San Giovanni Battista? L'aspetto curioso della segnalazione (e questo vale anche per processioni generali *per totam civitatem* del 1457 già ricordate) consiste nel fatto che in queste manifestazioni religiose extraparrocchiali venivano raccolte offerte nella parrocchia delle Vigne, evidentemente perché l'iniziativa era parrocchiale: ci si radunava alle Vigne, si partiva processionalmente, e ci si univa alle altre parrocchie per manifestazioni cittadine.

La vita sacramentaria, con l'amministrazione e la frequenza ai sacramenti, nel Quattrocento alle Vigne, si articolava sui battesimi, le confessioni e le comunioni, e sui matrimoni, oltre che sui funerali e sulle sepulture. Non si hanno notizie dell'amministrazione di altri sacramenti, forse perché venivano amministrati in altra sede, come l'ordine, e alle Vigne ne arrivava solo l'eco (nella celebrazione delle prime messe), o forse anche perché, come l'estrema unzione, non lasciavano tracce amministrative ed economiche interessanti il massaro: una volta, però, alla fine del secolo, trovo l'espressione strana (almeno per me, e a meno che non sia mutila) *item capellanis pro resto duarum viarum videlicet pro uxore...*, nella quale espressione, la parola *via* potrebbe significare o la processione dalla chiesa alla casa del malato per il viatico, o l'accompagnamento dalla casa alla chiesa del cadavere per i funerali.

Il battesimo, secondo gli statuti del 1375 già più volte ricordati, doveva essere amministrato dal custode; nel secolo XV costui è nominato espressamente una volta dal massaro per tale incombenza, nel 1463; evidentemente poteva anche farsi sostituire da un altro cappellano o addetto alla *cura animarum*.

Il massaro usa indifferentemente, e spesso anche contemporaneamente, due modi di registrazione per i battesimi, quello cumulativo, alla fine del mese, e quello singolo, durante il mese, impiegando diversi formulari, dai richiami liturgici, am-

ministrativi e, non saprei come dire, sociali. Distinguo queste formule in due categorie, secondo due diversi aspetti della cerimonia battesimale: appartengono alla prima categoria le espressioni *pro oblationibus puerperarum, pro oblationibus pro paiolatis, pro oblationibus pro pagliolatis, pro oblationibus pro baptismis puerorum,* a carattere liturgico e sociale; appartengono alla seconda categoria le espressioni *reperi* o *inveni in armario, in sachulo, in sacheto pro capitulo, ...,* a carattere amministrativo. Le prime si riferiscono alla cerimonia del battesimo e alla benedizione della madre, annessa all'amministrazione del sacramento; le seconde ci ricordano che quanto veniva registrato dal massaro non era tutto l'ammontare delle *oblationes* raccolte, ma solo la parte spettante ai canonici: nel 1463 viene espressamente affermato *item pro introitu totius mensis in sachulo pro baptismis puerorum s. X pro duabus partibus spectantibus capitulo.* Probabilmente ai canonici andavano i due terzi.

Negli statuti non si ha nessun accenno a questa divisione di offerte: si doveva trattare o di una consuetudine antica e pacifica, o di una innovazione successiva al 1375 e non documentata fino a noi. Del resto, come dirò fra poco, anche le offerte raccolte in occasione delle confessioni e delle comunioni venivano consegnate, con modalità diverse, ai canonici, in forza di una consuetudine e non di una disposizione statutaria, che non c'è.

Per il battesimo si seguiva, quindi, più o meno questa prassi: il *custos* o un addetto alla *cura animarum* da lui incaricato, impartiva il sacramento al bambino e la benedizione alla madre, riceveva la *oblatio* che, o versava subito al massaro per la registrazione della parte spettante ai canonici o deponeva in *armario* o *in sachulo* o *in sacheto* da consegnarsi al massaro alla fine del mese.

Dalle registrazioni singole, che incontriamo in qualche *Liber massarie,* possiamo dedurre l'ammontare medio delle *oblationes* per ogni battesimo e benedizione della madre, e così ipotizzare quanti battesimi si effettuavano ogni anno alle Vigne, in un avvio di ricerca anche demografica e sociale, certamente indicativa, in una delle parrocchie principali della città. Nel 1437 si hanno otto benedizioni di puerpere, distribuite nei mesi di giugno, luglio, agosto e settembre (forse, la registrazione è incompleta), con *oblationes in pecuniis* diverse, da un minimo di 4 denari ad un massimo di 2 soldi di genovini; nel 1448, *pro una pagliolata,* trovo ancora una offerta di 9 denari, mentre nel 1458 c'è l'offerta record, sempre *pro una puerpera,* di 6 soldi.

Il variare delle *oblationes* rispecchia la varia composizione sociale della parrocchia. Ritengo che, alle Vigne, intorno alla metà del Quattrocento, si dovessero registrare una decina di battesimi, poco più poco meno, e altrettante nascite.

Ho già ricordato le disposizioni statutarie, dei secoli XIV e XV, a proposito dell'amministrazione del sacramento della confessione e degli altri *eclexiastica sacramenta.* Nel Quattrocento, alle Vigne e nelle cappelle dipendenti rette da un cappellano delle Vigne, le confessioni venivano di solito amministrate insieme alle comunioni, prevalentemente, se non proprio esclusivamente, in determinati periodi dell'anno liturgico, l'avvento e la quaresima, da quattro o più cappellani (due cappellani perpetui e due *de foris*); nelle cappelle dipendenti, come in quella di Santa Caterina, le confessioni e le comunioni venivano amministrate anche in altri periodi, a Pentecoste, ad esempio; le *oblationes* raccolte in queste occasioni venivano subito consegnate al massaro, che provvedeva immediatamente alla divisione di esse tra il preposito e i canonici (una metà al preposito, e l'altra metà a tutti gli altri canonici presenti, in parti uguali); qualche volta, forse per l'affluenza dei fedeli, le comunioni venivano distribuite *ad tria altaria ecclesie.*

Né gli statuti del 1375 né le riforme di essi della fine del Quattrocento accennano ad una simile divisione di offerte per l'amministrazione delle confessioni e delle comunioni: ma si trattava di una prassi comune in Genova e, per le Vigne, di una consuetudine diventata legge. Negli statuti di Sant'Ambrogio, del 1273, che parlano però solo della quaresima e della amministrazione della penitenza, si legge: *prepositus habeat medietatem omnium que habebuntur pro penitentiis sive confessionibus quadragesime, et aliam medietatem habeant canonici.* Nel capitolo di San Lorenzo si hanno *oblationes* e divisione *pro penitentiis*, in avvento e in quaresima, già prima del 1317 (13).

Alle Vigne, nel 1416, per le confessioni e le comunioni in avvento e in quaresima, si raccolsero complessivamente oltre 12 lire di genovini, con netta prevalenza della quaresima, con più di 8 lire. Per la cappella di Santa Caterina, il cappellano incaricato e addetto alla cura d'anime in essa, nel 1463 consegnò al massaro di più a Natale, 1 lira e 4 denari, che a Pasqua, 15 soldi, più altri 5 soldi per le comunioni e confessioni amministrate a Pentecoste.

A mio parere, le *oblationes* raccolte in occasione dell'amministrazione dei sacramenti suddetti venivano consegnate *in*

(13) A. M. BOLDORINI, *Il più antico Libro del massaro* cit., pag. 79, nota 25.

toto al massaro per la distribuzione tra i canonici, senza nessuna detrazione o trattenuta per gli addetti alla *cura animarum:* per costoro trovo registrato a Natale e a Pasqua un compenso speciale, *in vino* o *in pecuniis.* Il compenso *in vino* è documentato fin dopo la metà del secolo XV, quello *in pecuniis* viene introdotto verso la fine del secolo. Le espressioni usate dal massaro in questa circostanza non sono soltanto, come sempre, molto sintetiche ma anche oscure e, talvolta, addirittura equivoche, se considerate alla luce delle suggestioni di situazioni ecclesiastiche generali contemporanee, per cui, almeno in un primo momento, potrebbero trarre in inganno e condurre fuori strada. Nel 1416 e nel biennio 1434-35, cioè durante i concili di Costanza e di Basilea, si legge, con varianti non sostanziali, a Pasqua e a Natale, *item capellanis pro vino pro comunicando..., pro vino pro comunione in nativitate Domini..., pro pinctis vini pro comunicando...*: ricordando che, nel 1434, il preposito Giorgio *de Vegiis* è a Basilea per il concilio, e che tale concilio dovette anche affrontare la questione utraquista; dalla laconicità della formula amministrativa usata dal massaro verrebbe fatto di pensare ad una evidentemente impossibile situazione utraquista anche a Genova, alle Vigne, nella prima metà del Quattrocento. Nel 1463 si legge, a Pasqua, in sostituzione delle espressioni suddette: *capellanis pro hiis qui steterunt ad confessiones et comuniones s. XII, prout moris est.*

I matrimoni e i funerali sono, dal punto di vista amministrativo, le voci più importanti per il massaro, per le *oblationes* che si raccoglievano; sono anche due momenti importanti per la liturgia e la *cura animarum.* Il massaro spesso li registra due volte: prima nella sezione generale *Introitus mensium,* secondo l'ordine cronologico, insieme con tutte le altre entrate; poi in una sezione apposita, speciale, intitolata, con leggere varianti, *Ratio sponsarum* e *Ratio lectorum funeris.* La sezione speciale dei funerali è corredata anche delle eventuali ricevute: evidentemente, per i funerali, non si trattava tanto di offerte libere quanto di tariffe obbligate. Non sempre le due registrazioni, la generale e la speciale, coincidono nel numero delle celebrazioni e nell'ammontare delle *oblationes*; queste differenze impediscono un computo esatto e definitivo dei matrimoni e dei funerali celebrati in un anno alle Vigne. I funerali, inoltre, come dirò, sono registrati sempre coi nomi dei defunti, eccezion fatta per i funerali *pro sclavis*; i matrimoni invece diventano nominativi solo e non sempre dopo la metà del Quattrocento.

Dalle formule usate dai massari per la duplice registrazione dei matrimoni, *oblationes unius sponse..., oblationes duarum*

sponsarum..., *oblationes sponse filii...*, *ratio sponsarum...*, si capisce che le offerte venivano versate per la benedizione della sposa, impartita durante la celebrazione del matrimonio. Nel Cinquecento, e precisamente nel 1531, il titolo della sezione specifica dei matrimoni, *Introitus sponsarum*, viene spiegato e risolto, nella sezione generale *Introitus mensium*, con espressioni come *oblationes in una benedictione sponse*, ...

Nel 1429 si ebbero 17 matrimoni alle Vigne; nel periodo 1430-1460 se ne ebbero in media circa 25 all'anno, con un minimo di 16 nel 1457, l'anno anche delle lotte cittadine tra Adorno e Fregoso e delle contese franco-aragonesi per Genova, e un massimo di 34 e 35 negli anni 1438 e 1459. La condizione sociale della sposa è varia, come era naturale che fosse in una parrocchia composita come quella delle Vigne: c'è la *sponsa*, senza nessuna specificazione, e la *sponsa pauper* e la *sponsa pauperrima*, c'è la *sponsa domina* e la *sponsa sclava*. Così, nel 1435, su 24 matrimoni, due sono di *sponse pauperrime*, e, nel 1438, su 34, 4 sono di *sclave*. Il massaro si preoccupa di specificare la condizione sociale della *sponsa* se umile, credo per giustificare l'esiguità della *oblatio*: nel 1439 per le *sponse* di condizione sociale media (le formule del massaro non contengono nessuna connotazione sociale) si hanno *oblationes* dai 10 ai 15 soldi di genovini; nel 1437 una *sponsa pauper* versa solo 11 denari e, nel 1446, una *sponsa* con la stessa qualifica, dà quattro soldi e sei denari; nello stesso anno 1446 una *sponsa sclava* offre due soldi, mentre due *sponse sclave*, nel 1416, avevano versato complessivamente otto soldi e otto denari; una *sponsa pauperrima* nel 1463 offre un soldo.

A questo riguardo, cioè in relazione al variare delle *oblationes* nelle varie condizioni sociali, diversi sono gli interrogativi interessanti che si impongono e a cui si vorrebbe rispondere: ad esempio sulla composizione della parrocchia, economica e sociale, sulla presenza e provenienza di *sclave* (non trovo, nei documenti, *sclavi*), sulla loro condizione non solo civile e sociale ma anche religiosa, sulla cura delle loro anime, ... Ma la scarsità e, più ancora, la laconicità delle fonti archivistiche al riguardo mi impediscono, almeno per ora, ogni risposta.

I mesi preferiti dai parrocchiani delle Vigne, nel rispetto dei tempi liturgici, per la celebrazione del matrimonio e la benedizione della sposa sono gennaio (19 matrimoni su 23 nel 1439), febbraio (16 matrimoni su 34 nel 1438) e aprile (10 matrimoni su 32 nel 1437). Talvolta si celebravano più matrimoni nello stesso giorno: quattro in un solo giorno di febbraio 1435. Abitualmente i matrimoni venivano celebrati di mattino e

nella chiesa delle Vigne: in tutto il secolo XV trovo una volta soltanto la benedizione della sposa impartita *de sero* e, due volte, *in domo*.

Anche nel Quattrocento i parrocchiani delle Vigne — come nel 1200, a quanto dicono le *rubrice* che trascrivo in appendice —, potevano celebrare il matrimonio in altre chiese, purché la *oblatio* relativa fosse versata al preposito delle Vigne.

Un caso interessante, per la sua singolarità, e certamente da mettere in relazione con particolari situazioni economiche e commerciali contemporanee, è quello del biennio 1429-30, durante il quale trovo che le *oblationes* di diversi matrimoni alle Vigne sono effettuate in moneta milanese e pavese, in *grossi* e *petachini*.

Numerose informazioni si hanno, nei *Libri massarie*, in occasione dei funerali e delle sepulture, anche se si tratta sempre di informazioni sintetiche e talvolta anche poco chiare.

Il massaro *pro tempore*, con un modulo costante per tutto il secolo, ci informa sempre sul nome e sul sesso, quasi sempre sull'età e sulla condizione sociale del defunto, sull'ammontare delle *oblationes* o tariffe e sulle modalità di pagamento; specifica i vari tipi di cerimonie e in qualche caso aggiunge un elenco di tutti i morti e di tutti i funerali dell'anno.

Alle Vigne si facevano funerali di parrocchiani e di non parrocchiani, *presente* e *non presente cadavere*, con sepultura in parrocchia, nella chiesa o nel cimitero delle Vigne, o in altre chiese e cimiteri cittadini, con la partecipazione di tutti o di parte dei canonici e dei cappellani perpetui e *de foris*. Le formule usate per la registrazione, nel secolo XV, sono molto varie e, a mio parere, sottintendono variazioni liturgiche e amministrative, circa la solennità delle cerimonie, le presenze degli addetti alla *cura animarum*, l'impiego degli arredi sacri; e meritano di essere riportate, per una eventuale riflessione futura. Leggo: *item pro lecto funeris..., pro lecto albo funeris..., pro lecto funeris cum cultre...* (illeggibile per lacerazione), *cum candellis..., pro lecto funeris saxito in..., pro sepultura in...; corpus capituli..., corpus vetus capituli..., corpus novum capituli..., corpus capellanorum..., corpus spetiatum capellanorum..., ratio lectorum capituli tam novorum quam veterorum* (sic)..., *ratio cere nove et veteris corporis capituli...* Anche i funerali, come ho già ricordato, spesso sono registrati due volte, nella sezione generale, cronologica degli *Introitus mensium*, e nella sezione specifica intitolata *Ratio lectorum...*

Ci doveva essere una differenza anche liturgica, non solo

amministrativa, tra il *lectus funeris* e la *sepultura*, perché le due situazioni vengono registrate spesso con due voci diverse.

Mi soffermo brevemente solo sulla formula *pro lecto funeris*, usata abitualmente dai massari e quasi sempre completata da *cum candellis in suis astellis*. Tale espressione, in un tentativo di ricostruzione iconografica non so fino a che punto valida, richiama alla memoria le bellissime miniature delle *Horae* del maresciallo Boucicault, probabilmente composte proprio a Genova all'inizio del Quattrocento, da un artista fiammingo di passaggio, e ora conservate a Parigi (14), dove si può vedere un catafalco ligneo, di stile gotico, a cuspidi, con le candele infilate *in suis astellis* sul tetto a spioventi, e il feretro inserito e ricoperto di un drappo colorato, *cultre albo...*, sopraelevato o deposto, *more nobilium*, sul pavimento.

Per la prima metà del Quattrocento, e più precisamente negli anni 1416, 1429 e 1434-39 documentati dai *Libri del massaro*, non si supera la decina di morti all'anno, eccezione fatta per il 1410, durante il quale se ne hanno addirittura 25. Può darsi che le registrazioni dei massari non siano sempre complete. Nella seconda metà del secolo, invece, la media sale oltre la ventina di funerali all'anno, con una punta minima di 9 nel 1474 e una punta massima di 36 nel 1485: questi dati andrebbero letti e interpretati, probabilmente, alla luce della situazione storica cittadina.

Dei 17 defunti del 1458 soltanto due vengono sepolti alle Vigne (uno nella chiesa e l'altro nel cimitero), tutti gli altri in altre chiese della città, San Lorenzo, San Domenico, Santa Maria di Castello, Santa Maria del Monte, San Francesco, ... La mortalità infantile non sembra essere stata sempre molto alta: solo nel 1429 trovo nominati dei *pueri*, tre su nove defunti. Abbastanza frequenti sono le offerte per i funerali *pro sclavis*: due, ad esempio solo nel 1463 e uno nel 1410; un funerale *cuiusdam pauperis*, accattone, è registrato nel 1416.

La tariffa del *lectus funeris* era molto varia: il *lectus* di un notaio, nel 1463, costò undici soldi e otto denari, mentre, nel 1429, quelli di alcuni appartenenti alle famiglie Vivaldi e Spinola superarono anche le tre lire di genovini ciascuno. La distinzione, liturgica oltre che amministrativa, tra il *lectus funeris* e il *funus* è documentata, ad esempio, sempre nel 1463 a proposito di Nicola Lercari: in tale anno si legge *pro funere Nicolai Lercari l. I s. XVI d. VI*, e *pro lecto eiusdem saxito in...*

(14) Museo André Jacquemart, ms. 2, c. 142.

l. II s. X. Nello stesso anno 1463, *pro duobus lectis pro sclavis sepultis in ecclesia nostra* si versarono complessivamente tre lire e undici soldi, e, *pro una domina Spinula, sepulta in Sancta Catharina, pro brandonis quatuor* una lira e sedici soldi. Nel 1486 si ricorda il funerale *secretarii reverendissimi domini domini legati, cardinalis S. Petri ad Vincula,* cioè del futuro Giulio II.

Per finire, aggiungo un breve elenco di frammenti e di impressioni.

Nella *cura animarum* di una parrocchia, specialmente con annesso capitolo canonicale, non poteva mancare la musica sacra. Ho già ricordato l'acquisto, nel 1458, di due *volumina cantus* da parte del sacrista di Santa Maria delle Vigne. Nel 1446 si hanno le prime notizie dell'esistenza di un organo e del servizio di un organista, *qui pulsavit organa* a Pasqua, a Pentecoste, nella dedicazione della chiesa e all'Assunta, percependo 8 soldi ogni volta. Circa quarant'anni dopo, nel 1483, in un *capitulum* o delibera capitolare, i canonici stabiliscono che l'organista *organizet in omnibus dominicis, diebus apostolorum et sollempnitatibus Beate Marie et festivitatibus cappellaniarum eclesie nostre,* per il compenso annuo di due lire di genovini. Gli statuti del 1375 non parlano dell'organista. Presso il capitolo e la chiesa di San Lorenzo, invece, nel 1410 c'è un organista tra i cappellani *domus,* cioè i mansionari; nel 1411 si registra una spesa *pro organis*; nel 1412 ci sono due organisti, un Basiliano e un Carmelitano; nel 1487 si decreta che l'organista suoni in determinati giorni e che, dopo tre assenze continuate, sia privato dei redditi della cappellania e sia multato di 20 soldi per volta. Sempre in San Lorenzo, alla fine del secolo, proprio nel 1499, c'è anche un *cantor,* un certo frate Innocenzo domenicano, che viene pagato con due lire di genovini annui, prelevati in parti uguali dalle entrate delle singole prebende canonicali. Nonostante la frammentarietà delle informazioni, si può ritenere che nel secolo XV, alle Vigne e in San Lorenzo, cioè nei capitoli più importanti della città, ci sia stata una ripresa della musica e del canto sacro.

Chi ha dimestichezza coi notai genovesi, dai più antichi a quelli di tutto il Quattrocento, sa bene quanto sia facile sfogliando i registri, imbattersi in testamenti dal numero si direbbe inverosimile di messe di suffragio *pro anima testatoris,* da celebrarsi nelle varie chiese della città. Della preoccupazione dei Genovesi per le messe di suffragio, voce considerevole nella *cura animarum,* a dir il vero, non trovo conferma nei *Libri del massaro* del secolo XV. A parte gli anniversari o *annualia ma-*

gna, 12, e *parva*, 8, trovo soltanto nel 1437 e nel 1446 registrazioni sistematiche e frequenti di messe manuali *defunctorum*, tutte con l'*oblatio* di un soldo o poco più; negli altri anni si hanno pochissime messe per i defunti. Una registrazione curiosa, ancora del 1446, ci informa su una *missa cantata defunctorum camalorum*: si doveva trattare di una iniziativa promossa dalla Compagnia dei Caravana del porto di Genova. Vent'anni dopo, nel 1466, la stessa Compagnia si impegna coi frati di Santa Maria del Carmine a versare sei lire annue per una messa settimanale, di venerdì, nella cappella della Santa Croce, nella stessa chiesa, di proprietà *dictorum hominum de Caravana* (15).

Come si comportavano i fedeli delle Vigne di fronte ai diritti e alle necessità della loro parrocchia? Le fonti offrono al riguardo ben poche indicazioni. I massari del secolo XV, abitualmente, premettono alle registrazioni mensili delle entrate in denaro la clausola *computatis falsis*. Nel 1465 i soldi falsi, *habitis in offertoriis et oblationibus sponsarum et puerperarum*, assommavano addirittura a sei lire, undici soldi e sei denari di genovini: una cifra tutt'altro che indifferente! In certi anni, poi, come nel 1467, nel 1483 e nel 1487, anche un sesto delle tariffe per i funerali non viene pagato, e il resto viene saldato a distanza di parecchi mesi.

ALBERTO BOLDORINI

AVVERTENZA — Esigenze editoriali, di tempi e di spazi, mi costringono ad inserire l'APPENDICE documentaria, di cui parlo nell'articolo, solo negli « estratti », di imminente tiratura.

(15) G. COSTAMAGNA, *Gli statuti della Compagnia dei Caravana del porto di Genova (1340-1600)*, Torino, 1965, doc. 47.

L'ANSIA DI VERITA' SU SFONDO AUTOBIOGRAFICO, CENTRO UNITARIO DELLE *CONFESSIONI* DI SANT'AGOSTINO (*)

Per quanto si riferisce alla seconda parte delle *Confessioni*, Agostino così scrive: indicabo... non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim (*Conf.* X 4, 6): dirà chi è già (cioè cristiano), e chi è ancora (1). Agostino intende mettere in evidenza che egli ora potrà parlare di sé come di un cristiano, cioè di uno che ha trovato ormai la verità (cfr. VII 1, 2; X 5, 7; XII 10, 10), ed è entrato in una zona non più buia come prima, tuttavia non ancora del tutto illuminata, anche se destinata ad illuminarsi man mano (2), quousque devoretur a fortitudine infirmitas (3). Prima la sua infermità non conosceva

---

(*) Questo articolo è stato letto al Seventh International Conference on Patristic Studies, che ebbe luogo ad Oxford nei giorni 8-13 settembre del 1975, ma (finora) non pubblicato. Ringrazio la Direzione di « Renovatio » di averlo accolto nella Rivista.

(1) Cioè, cristiano sì, ma ancora sprovveduto, infermo. Per il motivo dell' infirmitas si vedano *Conf.* IV 1, 1; 12, 19; 16, 31; VII 10, 16; 17, 23; X 3, 4; 43, 70; XI 2, 2; XII 23, 32. Per motivi analoghi si vedano IV 3, 4 (curare); V 14, 25 (curatio languoris); IV 11, 16 e X 33, 50 (sanare); VI 4, 6 (sanare, valetudo); X 3, 3 (sanare languores); VII 14, 20 (sanitas); II 7, 15 (aegrotare); X 3, 4 (invocazione a Dio come medico; Dio è considerato il supernus medicus, *De corrept. et gratia* V 7=Migne 44, 919; il concetto è biblico, cf. Hebr. 4, 15); X 4, 5 (pondus, che appesantisce l'avvicinamento a Dio). L'infirmitas naturalmente è quella dell'anima, quella data dal peccato: si vedano *Conf.* IV 3, 4 (dove sono citati Ps. 40, 5 e Io. 5, 14); IV 12, 19 (cf. Aug. *Enchirid.* 81, 22 = Migne 40, 271). La sanitas plena è posta come meta ideale di perfezione, raggiungibile non nel tempo, ma solo in Dio (cf. *De perf. iust. hom.* 3, 7 = Migne 44, 295 e 8, 19 = Migne 44, 301).

(2) A parte i rapimenti mistici, per i quali la verità balena come luce abbagliante (cf. *Trin.* VIII 2 e *Conf.* VII 17, 23; X 1, 1), la verità si comunica a poco a poco, si fa conquistare attraverso lo studio dei libri sacri; la sua luce si espande gradatamente, per cui Agostino parla di reliquiae tenebrarum mearum (*Conf.* XI 2, 2), e donec fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo (*Conf.* X 5, 7).

(3) Agostino insiste su questi concetti: *Conf.* X 5, 7; XI 2, 2; X 43, 70; XI 22, 28. Egli è ansioso di capire i testi sacri (*Conf.* XI 3, 5). Per il valore dato dal Nostro a tenebrae (cioè peccata), si veda Aug. *En. in Ps.* 7, 19, dove sono citati Is. 58, 10 e I Io. 2, 11. Per il valore dato da Agostino a meridies, si vedano Aug. *Serm.* 46, 15, 38 = Migne 38, 292-93, e *Contr. Donat. epist.* 16, 41 = Migne 43, 422-23.

un rimedio pronto (nonostante la ricerca febbrile di esso), ora è in atto una cura-rimedio (la conoscenza progressiva della dottrina sacra), applicando la quale la sua anima migliorerà fino alla guarigione completa (cf. X 43, 70: doce me et sana me). Questa fase di cure e di graduale miglioramento (libri X-XIII) sta sulla stessa linea organica della fase di malattia incurata (libri I-IX): il quis fuerim (infirmus in cerca di cure), il quis iam sim (infirmus con una cura pronta e sicura) e il quis adhuc sim (infirmus) costituiscono una linea retta ininterrotta (4), sulla quale il qualis sim si regge allo stesso livello del qualis fuerim, cioè al livello di problema della verità, prima cercata e scoperta (5), ora conquistata poco per volta, attraverso la sua rivelazione dalle pagine sacre.

Al momento in cui Agostino è richiesto del qualis sim, il viaggio alla verità era compiuto. Quale dunque la novità al termine di questo viaggio? Sapeva dove era la verità, ma non la possedeva; doveva ancora studiarla attraverso l'interpretazione dei testi che la contenevano. Le Sacre Scritture dovevano così diventare l'oggetto unico e definitivo della sua speculazione, come prima, volta a volta, lo erano state le correnti di pensiero nelle quali aveva indugiato (manichea, scettica, neoplatonica), come in tappe della sua marcia verso la verità, ritenendosi, volta a volta, nella verità (con la differenza che questa volta la verità era autentica, e si trattava perciò di fermarsi definitivamente a studiarla). La sua confessio era la confessio di questo iter speculativo, fonte di confortanti illusioni e di amari disinganni. Alla fine del l. IX, Agostino, giunto alla meta, si arresta, ancorato ad una dottrina creduta vera e finalmente tale.

Aveva così inizio il viaggio nella verità, raggiunta la quale,

(4) E quasi bilanciata nell'economia strutturale delle *Confessioni*. E' infatti da osservare che i paragrafi dei libri X-XIII assommano a 206 su un totale dell'opera di 452 (e 144 capitoli su un totale di 278, ma il numero dei paragrafi rispecchia con maggior fedeltà l'estensione dell'opera, in quanto i singoli capitoli hanno tra loro un'estensione molto più difforme che non i paragrafi); dal che si deduce che gli ultimi quattro libri hanno un'estensione di poco inferiore alla metà dell'intera opera, cosa che mette in rilievo l'interesse di Agostino per l'argomento di questi ultimi libri, i quali, pur non poggiando sull'intelaiatura di fatti esteriori, trovano non meno adeguato sostegno nella sostanza spirituale delle Sacre Scritture, anche se alle medesime sono dedicati solo 133 paragrafi, essendo il l. X (69 paragrafi) destinato al problema della ricerca di Dio, quale introduzione alla conoscenza di Dio raggiunta con le Sacre Scritture. Agostino ha coscienza di dilungarsi troppo sia nella 1ª parte (XI 1, 1), sia nella 2ª (XII 32, 43).

(5) Il veritatem adipisci (VI 1, 1) si realizzava per Agostino a livello di scientia, cioè su un fondamento strettamente razionale, con l'esigenza di una certezza matematica (cf. VI 4, 6: ut certus essem quod septem et tria decem sint; V 14, 25: donec aliquid certi eluceret).

non si determina una posizione statica, ma continua la dinamica della ricerca, nel tentativo di penetrazione della verità scoperta. Questo viaggio nella verità si svolge attraverso le Scritture; la verità sta in esse; ma non si rivela subito appieno; essa si fa conquistare a prezzo di assidua applicazione. La verità è Cristo, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi (Rom. 8, 34). Ipsos quaero in libris tuis (XI 2, 4).

Del resto, la richiesta degli amici perché Agostino continuasse le *Confessioni* probabilmente si riferiva ai fatti interiori e non agli esteriori, così almeno pare deducibile da X 3, 4: volunt ergo audire confitentem me quid ipse intus sim; sicché Agostino, aggiungendo gli ultimi libri, non solo si preoccupava della coerenza con la prima parte dell'opera, senza deviare dalla linea della confessio laudis, ma ottemperava anche ad un preciso desiderio dei richiedenti.

La coerenza del qualis sim col qualis fuerim poggia anche sul fatto che il qualis fuerim è visto nella prospettiva del qualis sim, cioè le *Confessioni* non hanno l'impronta del diario redatto giorno per giorno, nello spirito dell'immediatezza vissuta dei singoli successivi momenti, che segnano il cammino verso la conversione, ma sono la notazione dello stato d'animo di chi è giunto ormai alla meta, e, convertito, interpreta i fatti alla luce del momento di arrivo, in chiave religiosa, con cura dei dati biografici solo in ragione dell'inno di lode al Dio scoperto e fatto oggetto, oltre che di amore, di attenta speculazione come di verità finalmente raggiunta. Sicché si può dire che il qualis fuerim ha la sua origine e la sua ragion d'essere nel qualis sim: Agostino interpreta il qualis fuerim alla luce del qualis sim, donde la fusione ideale dei due momenti, elemento e fondamento della compattezza unitaria dell'intera opera.

Il quis iam sim e il quis adhuc sim costituiscono dunque il tema dei libri X-XIII: il già cristiano, ma ancora debole e indietro nel cammino, esprime i suoi progressi sulla via della conoscenza di Dio fino alla perfezione, data dall'assorbimento in Dio, attraverso il possesso della verità. La continuità compatta del tema è data dall'allineamento di due momenti: attesa ansiosa e fervida della verità (6), raggiungimento felice ed entusiasmante della verità (legame dei due momenti), laborioso

(6) Libri I-IX; cf. III 4, 7: concupiscebam aestu cordis incredibili; III 4, 8: quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam... accendebar et ardebam... in tanta flagrantia; VII 21, 27: avidissime arripui... apostolum Paulum. Per questo motivo, piuttosto frequente in Agostino, si veda soprattutto *C. Acad.* II 2, 5; cf. E. Dönt, *Zur Frage der Einheit von Augustins Konfessionen*, Hermes 99 (1971), p. 357.

(7), ardente (8) progresso nella conquista della verità, verso la meta ideale dell'assorbimento in Dio (libri X-XIII). Progresso che procede di pari passo con la conoscenza delle Sacre Scritture, tanto da identificarsi con essa (9). E' questa la nuova via intrapresa da Agostino convertito (cf. *Ep.* 21, 3). Quindi il nuovo Agostino, il cristiano convinto, sta al centro dei libri X-XIII, come l'Agostino alla ricerca della verità sta al centro dei libri precedenti. La ricerca della verità porta Agostino attraverso le peripezie che costituiscono l'aggancio autobiografico della prima parte delle *Confessioni*; lo studio della verità porta Agostino attraverso la peripezia delle Sacre Scritture, alveo nel quale il cristiano in cerca di perfezione deve procedere senza possibilità di deviazioni (10). L'autobiografia del cristiano sta tutta qui: semplice, lineare, univoca. Accanto ad essa però, su un altro piano, si sviluppa un'altra vicenda più propriamente autobiografica, cioè la normale vita quotidiana, nel nostro caso, la vita pastorale. Al di fuori della confessio autobiografica sta naturalmente qualcosa anche nei libri I-IX (cf. III 12, 21), e talora non vi manca l'accenno dell'autore. Ma nei libri X-XIII, fuori della confessio, ci sta molto di più, ci sta tutta la vita quotidiana (cf. XI 2, 2) e parte anche dell'esperienza scritturale (cf. XII 32, 43). Nella prima parte la ricerca della verità è inscindibile dalle vicende nelle quali la medesima si attua, e vi si identifica, per così dire; sono esse infatti che portano Agostino all'incontro con Cicerone, coi Manichei, cogli Accademici, con Ambrogio, coi Neoplatonici, dai quali tutti raccoglie, volta a volta, frammenti di verità, il cui perseguimento va quindi necessariamente intessendosi con l'ossatura biografica. La stessa cosa non può ripetersi nella seconda parte, nella quale la vita di Agostino si fa più statica esteriormente, mantenendo però invariata la dinamica interiore, rivolta ad una ricerca sistematica univoca condotta su un terreno definitivamente conquistato. E' appunto questo processo di interiorizzazione che isola Agostino dall'esterno, riducendo i dati biografici praticamente a puri elementi interiori (cf. Dönt, *Op. cit.*, pp. 354-55).

---

(7) Cf. XI 2, 2: et nolo in aliud horae diffluant quas invenio liberas...

(8) Cf. XI 2, 2: inardesco; XII 10, 10: aestuans et anhelans; X 27, 38: flagrasti... exarsi.

(9) L'argomento di questa parte è de Scripturis Sanctis (*Retract.* II 6), naturalmente in quanto le Scritture rivelano Dio (si veda XI 2, 4). Ma Agostino sente tuttavia la necessità di premettere allo studio della Bibbia (iniziante da XI 3, 5) il l. X, il più lungo dell'opera, nel quale, a mo' di introduzione, egli affronta il problema della ricerca di Dio, ponendo Dio al vertice della sua indagine interiore.

(10) Cf. XI 2, 3: o domine, perfice me et revela mihi eas (sc. le Scritture).

Agostino è ora cosciente dell'esistenza di due attività in lui, delle quali assorbe maggior interesse non quella del suo ministero di sacerdote e di vescovo, ma quella inerente alla sua professione di fede cristiana. Il che potrebbe stupire in un vescovo zelante, sulla via della santità. Ma bisogna tenere presente che non si tratta di una scelta fatta da Agostino con pregiudizio dei suoi doveri sacerdotali. Non è l'autobiografo che dà la preferenza ad un aspetto della sua attività, ma è il cristiano appagato della scoperta della verità ansiosamente rincorsa per tanti anni, nella cui conoscenza si concentra ora tutta la sua ragion d'essere, verità oggetto della sua confessio, come nella prima parte lo era stata la ricerca di essa verità. Un autobiografo avrebbe dato più spazio ai realia biografici, Agostino, non autobiografo di proposito, ma cristiano «confitente» l'opera di Dio (11) limita la sua autobiografia all'esperienza interiore conoscitiva dei testi sacri (12), ponendo al centro del suo mondo quella verità che era stata al centro già della prima parte, anche se intrecciata là a motivi esteriori (13).

La realtà è che, nella prima parte, le testimonianze autobiografiche esteriori, che fanno parte integrale della linea biografico-conoscitiva costituita dalla ricerca della verità, sono il mezzo con cui Dio guida Agostino alla scoperta della verità, sono l'ossatura stessa dell'azione, per cui l'autore, pur ponendo il centro dei suoi interessi nell'interiore ansiosa sollecitazione di ricerca, non può prescindere dalla trama portante della sua esperienza materiale. Nella seconda parte invece Agostino è entrato ormai nel dominio della verità, vi è chiuso e tutto preso, tanto che i motivi biografici esteriori risultano estranei a questo mondo, non ne sono la struttura, non sono il sostegno dell'esperienza dell'uomo; in altre parole, Agostino non conquista la verità passando attraverso l'attività pastorale o di qualunque genere (discussioni, concili, rapporti d'ufficio, ecc.), ma è vero il contrario, cioè egli giunge all'attività quotidiana passando per

(11) Si veda XI 2, 3: confitear tibi quidquid invenero in libris tuis.

(12) Che, nel senso dell'interiorità, è ancora biografia, anche se non una biografia comunemente intesa, venendo meno i realia che caratterizzano quest'ultima.

(13) Sicché, qualora si volessero raccogliere i motivi autobiografici sparsi nelle opere di Agostino, mentre per il periodo della sua vita che va fino al 388 gli elementi più utili si troverebbero nei primi nove libri delle *Confessioni*, per il periodo rimanente la fonte precipua sarebbero altri scritti, tra i quali soprattutto le *Epistole*, ed i *Sermones*, e ben poco si troverebbe nei libri X-XIII delle *Confessioni*; per quanto si troverebbe anche qui si vedano: XI 2, 2; 29, 39; 31, 41; M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino*, Roma 1956, p. 146. In questa seconda parte il più fecondo di testimonianze biografiche è il l. X.

lo studio e l'approfondimento dei testi sacri; per cui il profitto sul piano mistico-religioso viene dalla meditazione della Bibbia, non dall'attività pastorale, la quale non sta all'origine di quella esperienza spirituale, ma, se mai, ne dispone, ne beneficia, la assorbe (14). Per cui Agostino, per scrivere i libri X-XIII, non ha bisogno di esporre le vicende esteriori della sua vita, in quanto non sono un punto di passaggio obbligatorio per lo studio delle Scritture (15). In breve, nella seconda parte, rispetto alla prima, si invertono i rapporti tra struttura portante e linea essenziale: mentre nella prima parte le vicende esteriori (anche se non tutte) sostengono l'esperienza interiore, nella seconda, al contrario, è l'esperienza interiore a sostenere e alimentare quella esteriore della realtà personale quotidiana. Il che spiega sufficientemente il distacco tra le due parti delle *Confessioni*, che dell'autobiografia hanno solo la facciata esterna nella prima parte, e neanche questa nella seconda; per cui si può dire che, in entrambe le parti, la linea essenziale è continuativa e coerente coll'esigenza intrinseca a tutta l'opera, e caratteristica della medesima, che è l'ansia di verità.

Il distacco tra le due parti è sentito soprattutto se si intendono le *Confessioni* come un'opera autobiografica; il che non è nelle intenzioni di Agostino, il quale vuole scrivere non un'autobiografia, ma la storia di se stesso nel suo iter ad Deum, che è in senso lato un'autobiografia, ma diversa dalle altre, particolare, con scopi particolari, del che è ben cosciente l'autore (16). I motivi autobiografici ci sono, ma non come tali, bensì

---

(14) Prendendo il motivo strutturale dell'opera dei due momenti dell'esperienza indagatrice e conoscitiva di Agostino come fondamento della presente interpretazione, risulterebbe cosa anormale che Agostino, nell'ultima parte delle *Confessioni*, cogliesse motivi autobiografici per se stessi, estranei al suo programma di conquista totale della verità scoperta, programma nel quale il praedicare verbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo (XI 2, 2) non confluisce, ma se mai ne defluisce, come frutto dell'indagine della verità, portato ad alimento dei fedeli.

(15) O gli servono in linea saltuaria e marginale, come la corrispondenza scambiata con S. Gerolamo, che fornisce spesso la testimonianza di animate e fruttuose discussioni sui testi sacri; si vedano *Epist.* 56, 67, 104, 116, 131, 132 (edizione delle *Lettere* di S. Gerolamo del Labourt).

(16) Si veda *Epist.* 231, 6 (scritta a Dario quando gli inviò le *Confessioni*): sume, inquam, libros, quos desiderasti, Confessionum mearum; ibi me inspice, ne me laudes ultra quam sum; ibi non aliis de me crede, sed mihi; ibi me attende, et vide quid fuerim in me ipso, per me ipsum, et si quid in me tibi placuerit, lauda ibi mecum, quem laudari volui de me, neque enim me. Confessioni, quindi, come celebrazione non di se stesso, ma di Dio, e come atto di umiltà della persona umana.

solo in ragione di quell'iter (17): ad es., trascura certi particolari, che troverebbero un'opportuna collocazione in un'autobiografia, come sul suo insegnamento, sul suo viaggio a Roma e a Milano, sul suo ritorno in patria. I motivi autobiografici stanno lì come veicolo alla verità, e nella misura strettamente utile per questo scopo, con omissione di molte cose, e volutamente e per dimenticanza (*Conf.* III 12, 21, cf. XI 1, 1). Si tratta della storia di un'anima alla ricerca della verità: al centro sta la verità, prima ricercata e trovata poi studiata allo scopo del possesso completo; quindi la verità come punto di partenza e di arrivo, centro essenziale di riferimento (18).

Di qui riceve chiarimento il tema dei libri X-XIII: la verità, già al centro dei libri precedenti (come oggetto di ricerca), continua ad essere al centro anche dei libri rimanenti (come oggetto di studio, di conoscenza, di graduale conquista).

In realtà Agostino pone al centro dei primi libri se stesso, e degli ultimi le Scritture; in quelli sta l'uomo proteso (e guidato da Dio) verso il raggiungimento della verità; in questi sta la verità ormai raggiunta, e fatta, per così dire, protagonista, emanante la sua luce dal contenente (i libri sacri) col quale in fondo si identifica. Il tema della verità continua così nel tema dei testi sacri. E come nei primi libri Agostino trascura tutto quello che non è attinente alla verità, così negli ultimi trascura tutto quello che sta fuori delle Scritture: la sua vita pratica (pastorale) è ignorata, in quanto non si tratta di una autobiografia, ma di studio e conquista della verità. Nella prima parte è protagonista il ricercatore della verità, con tutto il suo dramma angoscioso di urgente aspirazione al vero, di necessità del vero; nella seconda interviene come protagonista la scoperta fatta, con tutta la sua luce appagante, la verità, cioè le Sacre Scritture, che sono in grado di fare conoscere all'uomo la verità assoluta, che è Dio.

---

(17) Si veda M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze 1969, p. 364.

(18) A questi due momenti, della ricerca-scoperta della verità, e del raggiunto possesso della medesima, se ne potrebbe aggiungere un terzo, l'indugio nella verità (nella sapientia), che si può vedere realizzato nei 15 libri del *De Trinitate*, nei quali le *Confessioni* potrebbero trovare la loro continuazione e il loro completamento (cf. Dönt, *Op. cit.*, p. 361, che cita U. Duchrow), come terzo momento, della sapientia iniziantesi già alla theologia (*De Trinitate*), dopo quello della scientia (ll. I-IX), e quello della sapientia (ll. X-XIII); su questi tre momenti si veda H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, pp. 370 ss.; 638 ss. e passim. Ipotesi suggestiva, in quanto alla organicità strutturale si aggiungerebbe l'elemento cronologico, che potrebbe lasciare supporre l'intenzione del Nostro in tal senso.

A livello di confessio, che dà il significato autentico all' opera, nella prima parte Agostino « confessa » la lode di Dio per averlo « ricreato » (19) nel raggiungimento della verità; nella seconda « confessa » a maggior ragione la lode di Dio (20), per la sua opera mirabile, di cui rendono testimonianza le Sacre Scritture; nella prima parte « confessa » l'opera provvida di Dio per la sua persona; nella seconda « confessa » la stessa opera divina per tutto l'universo creato.

In *Conf.* XI 2, 3: confitear tibi quidquid invenero in libris tuis et audiam vocem laudis et te bibam et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, si può dire significato il tema e la chiave interpretativa degli ultimi tre libri. Come nei libri I-IX Agostino aveva confessato (lodato) Dio per il bene fatto a lui, così nei libri X-XIII confesserà (loderà) Dio per quello che fece all'universo, da lui creato e da lui curato (cf. XI 2, 3: curam nostri geris), sicché è stato detto giustamente (Pellegrino, *Op. cit.*, p. 29) che le *Confessioni* si reggono sul binomio di Dio creatore e universo, di cui l'uomo è parte, ponendo così il motivo della creazione al centro delle *Confessioni* (21), con passaggio dall'uomo, cioè dalla parte (libri I-IX) all'universo, cioè al tutto (libri X-XIII), in coerente unità compositiva, data dalla presenza della confessio su tutta la linea.

Il che può offrire una risposta alla domanda che ad un certo punto nasce legittima: perché la confessio laudis abbia trovato la sua prosecuzione proprio nei primi versetti della Bibbia. Si tratta infatti della parte che meglio si presta alla confessio laudis: l'uomo trova naturalmente il motivo della lode a Dio proprio nella sua creazione, inizio della cura che di Dio in ogni momento è attestata a favore dell'uomo, inizio dal quale non è possibile prescindere nel riconoscimento dei benefici di Dio (22).

---

(19) Cf. *Epist.* 231, 6: nos autem perdideramus nos, sed qui fecit refecit.

(20) Nei libri X-XIII i termini confiteri e confessio ricorrono 52 volte, su un totale di 114. Tenuto conto che l'estensione degli ultimi quattro libri è di poco inferiore a quella dei nove libri precedenti (206 paragrafi nei libri X-XIII, e 452 nell'intera opera), risulta che i due termini ricorrono negli ultimi quattro libri più o meno con la stessa frequenza dei nove libri precedenti.

(21) Il motivo della creazione è presente anche nella prima parte delle *Confessioni*, ad es. IV 9, 14; 10, 15; VI 3, 4 (soprattutto in rapporto alla predicazione di Sant'Ambrogio).

(22) Leitmotiv delle *Confessioni*. Si veda anche Aug. *De nat. et grat.* 42, 49 =Migne 44, 271: in melius itaque Dei causa agitur cum et creator et salvator agnoscitur. La Chiesa stessa insegna ai fedeli ad iniziare la preghiera quotidiana col ringraziamento a Dio di averli creati.

E non si potrebbe neppure dire con sicurezza che Agostino non abbia scelto questa parte della Bibbia perché la prima, magari anche idealmente (o realmente) proteso verso il commento ad una parte più estesa, se non addirittura a tutta la Bibbia, come potrebbe suggerire la lettera delle parole stesse di Agostino, XII 32, 43: l'autore si accorge con stupore misto a disappunto che sta dicendo « molto » sul « poco » delle Scritture: di questo passo, quando giungerà alla fine? Intendeva dunque veramente di giungere alla fine? D'altra parte, questo era proprio necessario? Non essendo praticamente possibile commentare tutta la scrittura, il Nostro potrebbe aver inteso dare un saggio simbolico di commento, nel quale fosse raffigurata tutta la verità biblica.

In conclusione, la base di coerenza tra le due parti delle *Confessioni* sta qui: Agostino, alla fine del l. IX, ormai conosce che la verità sta nella dottrina cristiana, nei testi sacri, e che essa è Dio; ma deve ancora conquistare questa verità contenuta nelle Scritture: donde la necessità dello studio delle medesime, che rappresenta il secondo stadio del suo itinerario verso la verità; nella prima parte Agostino ricerca la verità, nella seconda ne acquisisce la conoscenza; nella prima, i progressi sulla via verso la verità ignorata, nella seconda i progressi sulla via della verità trovata, cioè i progressi nella conquista della verità, realizzata con lo studio della Bibbia. La prima parte potrebbe avere come titolo « verso la verità », con protagonista l'uomo (23), cammino verso la verità, scoperta della medesima, nella raggiunta convinzione che la verità è Dio. La seconda parte potrebbe avere come titolo « nella verità », con protagonista la Bibbia, cioè la verità, conoscenza delle sacre scritture, raggiungimento e possesso della verità (per quanto è umanamente possibile), assorbimento in Dio, appagamento supremo delle aspirazioni umane, destinato a diventare assoluto solo nel regnum tecum perpetuum sacrae civitatis tuae (XI 2, 3).

Tutto questo offre elementi sufficienti di prova della omogeneità strutturale delle *Confessioni*, il cui motivo conduttore rimane tuttavia piuttosto complesso, dato il carattere stratiforme e multiforme dell'opera, nella quale si accavallano vari motivi ed a vari livelli (24). Sul piano umano, il centro di interesse è Agostino alla ricerca della verità, protagonista visibile

(23) Cioè Agostino, anche se in realtà, chi muove l'azione, cioè il vero protagonista, è Dio, protagonista invisibile di un dramma, il cui protagonista visibile è l'uomo.

(24) Cf. A. Di Giovanni, Aevum XLIV (1970), p. 312.

di tutta l'opera. Sul piano soprannaturale, al centro sta Dio, che guida Agostino sia alla scoperta della verità attraverso la scienza umana e le peripezie della vita, sia al possesso della verità attraverso le sacre scritture e la meditazione delle stesse (protagonista della seconda parte) (25); su questo piano soprannaturale il protagonista dell'opera è Dio, che agisce invisibilmente attraverso l'azione visibile dell'uomo, che funge da deuteragonista. Donde giustamente è stato rilevato il carattere teocentrico delle *Confessioni* (26); in realtà si potrebbe dire teocentrico ed antropocentrico insieme, data l'interiorità di Dio nell'animo umano (cf. X 27, 38: et ecce intus eras... mecum eras), e dato il totale abbandono dell'uomo in Dio (X 31, 45: da quod iubes et iube quod vis); e più tardi dirà: sufficientia nostra ex Deo est (Aug. *De praedest. sanct.* II 5 = Migne 44, 963). Tra questi due piani si stabilisce un rapporto: Agostino confessa (loda) Dio per la sua opera provvida sia a suo favore (libri I-IX), in quanto lo guida alla scoperta della verità, additandogli la luce dei testi sacri, sia a favore di tutto il creato, come indicano i testi sacri (libri X-XIII); e siccome il creato comprende anche l'uomo, la creazione (presente nei versetti della Genesi commentati nei libri XI-XIII) può apparire anche il centro dell'opera intera. Il rapporto tra i due piani si configura perciò come rapporto di fusione nel motivo della confessio. In questa fusione stanno i vari motivi che, a volta a volta, sembrano essere gli unici conduttori dell'opera: l'uomo, Dio, la verità, la confessio, la lode, la creazione (27), motivi sui quali sovrasta come catalizzatore quello della ricerca e della conquista della verità, il cui sviluppo riflette sostanzialmente la trama della biografia esteriore ed interiore di Agostino: verità sofferta e goduta (cf. VI 4, 6: gaudebam; VII 1, 1: gaudebam; X 1, 1: gaudeo) dall'uomo per concessione di Dio, della quale conces-

(25) Secondo la testimonianza di Agostino stesso, *Retract.* II 6.

(26) Si veda G. De Plinval, *Pour connaître la pensée de Saint Augustin*, Paris 1954, p. 99; cf. L. F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino*, Milano 1968, p. 24, e A. Di Giovanni, Aevum XLIV (1970), p. 316.

(27) Il Landsberg considera centro unitario delle *Confessioni* il motivo della confessio. La stessa cosa pensa sostanzialmente il Pizzolato, *Op. cit.*, per il quale l'unità strutturale delle *Confessioni* sta nella biografia spirituale esemplata sui sei giorni della creazione, espressa nella forma della confessio (come lode a Dio). Il Warfield vede il motivo unitario nella lode a Dio. Il Dönt (*Op. cit.*, soprattutto le pagine 353, 355 e 361) pone al centro la lotta di Agostino per la comprensione del mondo e di Dio, il cammino compiuto dall'uomo esteriore (ll. I-IX) verso l'uomo interiore (ll. X-XIII), facendo della visione di Ostia il perno di rotazione delle due parti. Su questo problema e per una breve rassegna di critica su di esso, si veda Pellegrino, *Op. cit.*, pp. 147-51.

sione l'uomo è cosciente e riconoscente nella confessione di lode a Dio, benefattore e salvatore per la sua misericordia di « ricreatore » del creato. Il palpito vivificante dell'opera è il colloquio con Dio, e il colloquio con Dio è la confessio, e la confessio è l'espressione dell'intensa ansia di verità, rincorsa, raggiunta, conquistata (28).

ERNESTO VALGIGLIO

(28) Circa l'aggiunta dei libri X-XIII, si presentano spontanee tre domande: 1) rispondeva essa al modo di vedere di Agostino? Questo è da ritenersi indubbio; 2) rispondeva alle attese di coloro che richiesero ad Agostino la prosecuzione dell'opera? (X 3, 4): questo non è altrettanto indubbio, ma si può ritenere tuttavia molto probabile. Difficilmente, infatti, gli amici chiesero ad Agostino di conoscere i fatti della sua vita attuale, che avevano modo di conoscere direttamente; dovette loro interessare, invece, la rivelazione della vita interiore, dei risultati dei suoi studi biblici, delle sue meditazioni di cristiano intelligente e di vescovo zelante, di quella realtà spirituale, insomma, che in fondo costituisce la parte più viva e più significativa anche dei libri I-IX; 3) risponde alle esigenze dei lettori odierni? Non proprio del tutto; nonostante tutte le argomentazioni adducibili a chiarimento dell'indubbia unità sostanziale dell'opera.

POSTILLE

SULLA RISCOPERTA DELLA MORTE

La riscoperta dell'esistenza della morte, da parte di alcune voci culturali, ha fatto subito innescare in molti intellettuali cosiddetti di sinistra il ritornello accusatorio: « Chi riscopre o parla della morte appartiene alla cultura di destra ».

C'è in questa affermazione, oltre a una buona dose di terrorismo culturale, una mentalità mitologica di stampo materialista. A parte il fatto, che non si capisce bene che cosa significhi oggi una decisa distinzione tra cultura di destra e cultura di sinistra, a meno che non si identifichi, come capita supinamente, per « cultura di sinistra » quella che comprende, poco o tanto, un sostrato di marxismo e per « cultura di destra » quella che è segnata in qualche modo da venature fasciste, del resto molto eterogenee e anche contraddittorie tra loro.

Distinguere oggi tra una « rigorosa » cultura di destra e una « rigorosa » cultura di sinistra ha, a mio giudizio, poco senso. E non solo in presenza di un terrorismo infido, corsaro, di sintesi tra le peggiori scorie di quei due mondi, rivelatisi alla prova dei fatti perversi.

Il terrorismo rosso, ad esempio, evoca in certe sue sigle di guerriglia il linguaggio fascista delle origini (o anche solo del fascismo militaresco); si pensi appunto a etichette come Unità territoriali combattenti *(per il socialismo) o simili. Eppoi esalta le armi (il fucile, la P. 38 e il mitra) in un verbalismo tipicamente mussoliniano da* Libro e moschetto, *lo scontro fisico di massa, che per primo fu adottato dagli squadristi diciannovisti, e insieme la teorizzazione elitaria dei manipoli dei puri, dei superuomini guida, incorruttibili e rivoluzionari, delle BR.*

Il terrorismo nero ha in certe sue tesi fatto proprio il concetto di rivoluzione di massa di matrice marxista e il crudo antiborghesismo di ispirazione leninista.

Il problema in ogni caso non è soltanto quello, pur probante, del terrorismo, ma la questione nominalistica, frutto di pigrizia, di autolesionismo e di conformismo, che continua a separare nettamente, sul piano culturale,

destra e sinistra, fascismo e marxismo (teorici e storici), secondo un'operazione di puro ideologismo marxista.

Quando qui si parla della morte *non s'intende parlare della morte futurista, igiene dei popoli, né della morte gloriosa in combattimento, cara non soltanto al fascismo ma a tutte le esaltazioni nazionalistiche. Né si vuole accennare a una sorta di necrofilia o meglio ancora a una specie di culto per la morte, ben accetti al romanticismo nero o al preraffaelitismo gotico inglese della fine del secolo scorso. Né ancora all'apologia svenevole della corruzione decadentistica (di un certo decadentismo, perché il decadentismo come fenomeno culturale complessivo è una realtà tutt'altro che da disprezzare).*

La morte, invece, che nel pensiero cristiano a cominciare almeno da Sant'Agostino, è passaggio da uno stato imperfetto a uno perfetto, dalla « valle di lacrime » alla Visione di Dio (« Per vedere Dio bisogna morire »). Ma si intende, altresì, rammentare la morte come presenza incancellabile e radicale nella storia dell'umanità, ma anche in quella di ogni persona concreta, come segno che non permette di nascondere o edulcorare il fallimento ab imis *di tutti i temporalismi e le utopie mondane.*

Tantomeno si desidera qui fare l'elogio della morte. Si vuole soltanto ricordare che essa esiste nel destino e nella vita dell'uomo, e non fingere che la morte non ci sia come ha cercato di inculcare irrealisticamente il pensiero materialista, in tutte le sue forme, dal Settecento ad oggi.

La morte c'è e quindi non serve ignorarla. Sarebbe nascondere la testa, per così dire, in un asettico ma poco obiettivo rifugio. Senza dubbio, da un'angolazione puramente umana, si tratta di una radicale sconfitta dell' uomo concepito come essere finito o mortale. Un disastro irreparabile.

Tanto vale, allora, per i materialisti di ogni scuola, prendere atto, come in un documento notarile, che la morte non si vince con il silenzio, in quanto non si può far finta di non vederla, anche se si cerca correntemente di fare così. Tuttavia il materialismo, sia esso edonista o fascista o marxista, non è in grado di accertare neanche notarilmente la morte, perché non è capace di accettarla.

Il silenzio sulla morte nasce dalla disperazione, da una concezione culturale cioè che non crede né al Regno, né alla Resurrezione della Carne. Un certo tipo di cultura tace ostinatamente sulla morte, perché non ha speranza *nell'immortalità della persona (anima e corpo).*

Mi pare allora corretto « riscoprire » la morte, agganciandola strettamente all'evento della Resurrezione di Cristo. Così che è più che opportuna una riconsiderazione della teologia della Resurrezione in tutte le sue implicazioni.

Una morte, in tal modo svelata, non rassomiglierà per niente a certe esaltazioni odierne che concepiscono in fondo la morte edonisticamente, come se fosse in se stessa una divinità (divinità funebre di gelo, perversione

e annichilimento). In questo senso, e solo in questo senso, si possono comprendere le obiezioni e le critiche avanzate nei confronti di una morte ideologizzata parossisticamente.

Parlare della morte, comunque, non è un reato. Non parlarne è, al contrario, un peccato di omissione della cultura rispetto ad una realtà insopprimibile, o una lacuna, come ha lucidamente affermato in una recente intervista il regista cinematografico polacco Zanussi: « L'assenza della morte nella cultura occidentale è un segno, non di forza, ma di debolezza ».

Perfino il laicissimo Sciascia ha potuto dire a questo riguardo parole che mi sembrano memorabili: « Il pensiero della morte aiuta a vivere. La nostra società ha perso il gusto della morte e la morte è diventata una realtà di cui non si parla. Il sesso ha preso il posto della morte. Quello che era prima un tabù è tornato ad essere — si crede — argomento di vita, mentre la morte è diventata un tabù. La morte arriva all'improvviso, come una cosa tenuta nascosta ... » (Corriere della Sera *del 12 settembre).*

[Ferruccio Mazzariol]

LA CHIESA ... DEGERARCHIZZATA? - CARLO FALCONI, PIETRO AGOSTINO D'AVACK E IL CONCILIO VATICANO II.

Non è sempre vero che il passar degli anni e l'approfondirsi della prospettiva storica, il decantarsi degli stati d'animo e il maturare della riflessione favoriscano la comprensione dei fatti e delle idee, oltre che delle persone, e avvicinino alla verità: possono anche allontanare da essa, per il cristallizzarsi di impressioni e di opinioni erronee e il codificarsi di interpretazioni deviate e devianti, l'affermarsi di equivoci, il sovrapporsi e il sostituirsi di desideri alla realtà.

Questo accade anche per il Concilio Vaticano II. All'alba del terzo decennio dal suo inizio e a quindici anni dalla sua conclusione, mentre, anche sotto la spinta energica, entusiastica ed entusiasmante di Giovanni Paolo II, sta rivelando la sua carica innovatrice vitale per tutto il mondo, comune ad ogni solenne impegno salvifico della Chiesa, mater et magistra *ed « esperta di umanità », l'ultimo, per ora, Concilio ecumenico della Chiesa cattolica continua ad essere, all'interno come all'esterno e su argomenti tutt'altro che irrilevanti, oggetto di equivoci e di incomprensioni. Studiosi di teologia, lodevolmente desiderosi di applicarne i dettati per l'animazione cristiana del mondo contemporaneo, per altro seri e stimati ma, a mio parere, talvolta più attenti e sensibili, anche in teologia, al aato culturale mutevole che a*

quello rivelato e magisteriale, presi inconsapevolmente dallo stato d'animo che definirei del putant quod cupiunt, *fanno dire al Vaticano II quello che vorrebbero avesse detto ma che non ha detto, e attribuiscono ad esso, dall'insegnamento sicuramente aperto ai più ampi e proficui approfondimenti e praticamente inesauribile ma non riconducibile a quello di una qualsiasi scuola o accademia letteraria e scientifica, le loro opinioni, varianti col variare delle culture.*

Questi atteggiamenti, in realtà più psicologici che ideologici, del putant quod cupiunt, *si traducono poi, nelle riflessioni teologiche finalizzate alla metodologia e ai contenuti pastorali, in involontarie, credo, letture parziali dei documenti conciliari, e in una effettiva estrapolazione del Concilio Vaticano II dalla storia bimillenaria del magistero ecclesiastico, come se esso fosse l'unico, non l'ultimo, per ora in ordine di tempo, e cioè il XXI concilio ecumenico, e come se fosse quello che ignora, non quello che* renovat id quod a Sacris praeteritis Conciliis, nec non a Romanis Pontificibus declaratum est: *da leggersi, quindi,* in toto, *e alla luce del passato,* preambolo del presente, *alla luce della Tradizione.*

Carlo Falconi, nelle Ritrattazioni *di alcuni anni fa (Rusconi, 1973, pag. 257), tornava a* deplorare *che il Concilio Vaticano II, dopo aver « promosso una certa declericalizzazione della Chiesa, non l'aveva almeno altrettanto degerarchizzata ». Questa* ritrattazione *(da* re-tractare, *trattare di nuovo, non da* re-trahere, *correggere, riconoscere come errata una opinione precedentemente sostenuta, come siamo avvertiti nella brillante* Introduzione, semantica e non) *del noto Saggista agnostico, mi interessa, anche se non ne condivido né il contenuto (il* purtroppo *implicito nel* deplorare *del Falconi verrebbe da me cambiato nell'*ovviamente *esplicito della Tradizione cattolica), né la forma, a slogan (che pur faccio mia e usurpo nell'intitolazione della presente* Postilla, *ma che non doveva piacere molto nemmeno allo stesso Falconi che critica, proprio in questo libro, alcuni slogans correnti). Mi interessa: perché non può non interessare l'opera di uno studioso come Carlo Falconi, tutta animata, anche a suo dire, da un continuo evidente dialettico* amo et odi *per la teologia, in qualche modo caratterizzata, nel significato originario di* segnata, incisa *(o, meglio,* ferita, definitivamente, *come egli stesso ammette) dalle tracce, confessate* senza la minima difficoltà, *di una esperienza iniziale di fede e di responsabilità anche ufficiali, e percorsa da cima a fondo, (mi consenta l'illustre Autore questa intrusione, questo probabilmente indebito ed indiscreto passaggio dai « diari di lavoro » ai « diari intimi »: ma quanto di questi ultimi, l'Autore inconsciamente non potrebbe aver trasfuso nei libri condotti sui primi?) da una specie di nostalgia, come da un filo sottile e sotterraneo che lega la prima all'ultima delle sue innumerevoli pagine, nonostante le ripetute ed esplicite affermazioni di pura « professionalità » e di nessuna « intima partecipazione agli avvenimenti ». Però, questa* ritrattazione *qui mi interessa principalmente perché rappresenta e documenta la continuità di giudizio di Carlo Falconi sull'insegna-*

mento del Concilio Vaticano II a proposito della composizione della Chiesa, Popolo di Dio.

Il volume Ritrattazioni, *stralciato, per « la quasi totalità delle sue pagine », dai « diari di lavoro », contemporanei agli avvenimenti, « in nessun caso coinvolge di fatto o nelle intenzioni la concezione generale dei valori condivisa (dall'Autore) nell'ultimo ventennio della (sua) attività pubblicistica »: Carlo Falconi, all'inizio del 1973, quando pubblicava le* Ritrattazioni, *a proposito della « declericalizzazione » e della « degerarchizzazione » della Chiesa, in occasione del Vaticano II, continuava a pensarla come alla fine del 1964, all'indomani della promulgazione della* Lumen Gentium.

Recentemente, nel fascicolo 2135 della Nuova Antologia *(luglio-settembre 1980, pagina 156) (per la quale, alla presenza di Sandro Pertini, è stata costituita una* Fondazione *a Firenze), il prof. Pietro Agostino D'Avack, in un saggio presentato col titolo* La Libertà nella Chiesa vista da un cattolico, *scrive: « Come insegnava Giovanni XXIII nella* Pacem in terris, "l'uomo, come tale, lungi dall'essere l'oggetto o l'elemento passivo della vita sociale, ne è invece e deve esserne e rimanerne il soggetto, il fondamento e il fine". *Il che implica che anche nella Chiesa al centro della sua comunità istituzionale e della sua missione salvifica si ponga e si debba porre, sempre e in primo luogo, la stessa persona umana. E implica anzi che la sfera intangibile di autonomia della medesima, specie in materia di libertà di coscienza e di fede, costituisca in essa addirittura un diritto divino naturale e rivelato, tale da attribuire ai carismi personali non gerarchici del* Populus Dei *un rilievo essenziale e insostituibile, fino a farlo definire quale la Chiesa stessa* ("Ecclesia definitur ut Populus Dei") *e a identificarlo con lo stesso corpo mistico di Cristo* ("Corpus Christi, quod est Ecclesia, est novus Dei Populus, communitas spiritualis fidelium") ».

Di questa lunga citazione sottolineo soltanto alcuni aspetti ed elementi, quelli ecclesiologici, e tralascio gli altri, di altra natura, perché qui non pertinenti, anche se importanti (ad esempio, andrebbe più rigorosamente chiarito che cosa si intenda per « libertà di coscienza », la quale, secondo il Vaticano II, non può affermarsi indipendentemente o contro il Magistero: Christifideles autem in sua efformanda conscientia diligenter attendere debent ad sacram certamque Ecclesiae doctrinam. DIGNITATIS HUMANAE, 14). *Mi soffermo sui possessori dei carismi personali non gerarchici, cioè più semplicemente sui fedeli, per distinguerli dai possessori dei carismi gerarchici, o gerarchia; e sui carismi personali non gerarchici in se stessi.*

Se non intendo male, il prof. D'Avack, dalla Pacem in terris *alla* Lumen gentium, *non solo distingue i carismi personali non gerarchici da quelli gerarchici, ma oppone i primi ai secondi, privilegia quelli a danno di questi, e dà ai carismi personali non gerarchici, in forza del « primato della coscienza », cioè dell'autonomia della persona umana specialmente in materia di libertà di coscienza e di fede (di diritto divino naturale e rivelato), un rilievo essenziale e insostituibile tale da identificarne,* far definire, *i pos-*

sessori col Corpus Christi, quod est Ecclesia, novus Dei Populus, communitas spiritualis fidelium.

Che l'elemento fedeli *sia essenziale alla costituzione della Chiesa, Popolo di Dio, nessuno lo nega: è insostenibile che possa esserne l'unico. Se intendo bene, il professor D'Avack, spinge tanto avanti la essenzialità e la insostituibilità dei possessori dei « carismi personali non gerarchici » nella costituzione della Chiesa da escludere, almeno implicitamente, l'altro elemento essenziale, la* gerarchia. *Per lui la Chiesa sarebbe degerarchizzata, e in forza dell'insegnamento del Vaticano II? Carlo Falconi, come ho ricordato all'inizio, sostiene il contrario: nel suo rammarico afferma che il Concilio Vaticano II non ha degerarchizzato la Chiesa nemmeno nella misura in cui l'ha declericalizzata.*

Molto spesso il Vaticano II, ma specialmente nei primi due capitoli della Lumen gentium, *afferma l'unità organica della Chiesa popolo di Dio, che include fedeli e gerarchia, ministeri ordinati e carismatici, sacramenti della iniziazione e tutti gli altri sacramenti (cfr. anche il* cap. IV, *numero 32).*

Contrapporre radicalmente, fino a separare nettamente e ad escludere, almeno implicitamente, uno dei due elementi essenziali costitutivi della Chiesa, Popolo di Dio, nel caso presente la gerarchia, non è ... conciliare, perché non è mai stata dottrina della Chiesa: il card. Seper, introducendo il Sinodo straordinario del 1969 e richiamandosi alla Nota explicativa praevia, *affermava: « On le sait, le Concile Vatican II avait pour but d'approfondir davantage les vérités concernant l'Eglise du Christ en redonnant vie à la doctrine ecclésiologique du toujours sur l'unité profonde de l'Eglise, doctrine dont avait particulièrement conscience le premier millénaire chrétien et qui demeure encore vive dans les Eglises orientales »; e continuava: « L'Eglise apparait comme un tout organique et vivant, ... la communion des fidèles entre eux constitue une unité organique et vivante reposant intérieurement sur les dons du Saint-Esprit (foi, espérance, charité) et extérieurement sur la profession de foi, les sacrements, le ministère hiérarchique. Le Concile a insisté sur l'unité indissoluble de ces divers éléments constitutifs de l'Eglise, ... La constitution* Lumen gentium *affirme que la totalité de cette "communion", qui englobe les pasteurs et les fidèles, constitue le Peuple de Dieu. Dans ce nouveau Peuple de Dieu, qu'on appelle aussi l'Eglise, le Christ a institué un ministère hiérarchique sans supprimer pour cela ces éléments d'unité qui sont communs à tous, Pape, évèques, prêtres et fidèles... Cette communion intérieure profonde du peuple de Dieu n'est nullement compromise par la distinction que le Christ a voulu entre le sacerdoce hiérarchique et les fidèles... »* (LA DOC. CATH., *2 nov. 1969, num. 1550, pag. 960).

« Non si può quindi, in nome di una logica del Vaticano II, *opporre centro a periferia, confondere le funzioni dei semplici fedeli e dei ministri ordinati, per* democratizzare *la Chiesa, applicando in maniera inadeguata a questa società soprannaturale, unica nel suo genere, strutture sociali aventi*

per fine unicamente il bene temporale », annota Alfredo Maranzini (Sinodo dei Vescovi e comunione ecclesiale), *sottolineando, mi pare, l'influenza di certe culture nel discorso teologico contemporaneo a cui accennavo all'inizio.*

Per quanto riguarda i carismi personali non gerarchici in se stessi, il Concilio Vaticano II, poi, ne sancisce l'utilità, ne determina con chiarezza e saggezza le condizioni di accoglienza e di impiego nella Chiesa, li sottopone a chiare lettere al giudizio dei possessori dei carismi gerarchici, cioè al giudizio della gerarchia. Nella Lumen gentium, *cap. II n. 12, i Padri conciliari, dopo aver illustrato a lungo i* tot ac tanta salutaria media (sacramenta et ministeria) *mediante i quali i* Christifideles omnes... ad perfectionem sanctitatis, qua Pater ipse perfectus est, *possono pervenire, affermano che i carismi personali sono* proficua et utilia necessitatibus Ecclesiae apprime accommodata, *esortano ad accettarli dal Signore* cum gratiarum actione ac consolatione, *ammoniscono a non richiederli* temere *e a non impiegarli* praesumptuose, *nell'attesa necessaria di chissà quali* fructus operarum apostolicarum, *e ricordano, richiamandosi alla Sacra Scrittura, che il* iudicium de eorum genuinitate et ordinato exercitio ad eos pertinet, qui in Ecclesia praesunt, *cioè alla gerarchia,* et quibus, *continuano,* speciatim competit, non Spiritum extinguere, sed omnia probare et quod bonum est tenere *(cf.* I Thess. *5, 12 et 19-21) (che è quanto dire, mi si permetta la parentesi, che la gerarchia, alla quale è demandato il compito,* competit, *o il dovere di* probare omnia, *di saggiare e verificare tutto niente escluso, non soffoca né tanto meno estingue lo Spirito, come polemicamente ma erroneamente talvolta si sente dire, quando non riconosce la genuinità e l'esercizio ordinato dei carismi personali: soltanto insegna che, essendo essi non genuini ma spurii e disordinati, cioè* extra viam, *non* sunt ex Deo, *non provengono dallo Spirito (cfr.* I Joh., *4, 1 e ss.).*

Ora: ciò che è relativo, perché viene riconosciuto solo come « utile » e non anche come « necessario » alla Chiesa e alle anime, e ciò che non può essere sufficiente ed autonomo perché costretto e vincolato al giudizio di altri sia per quanto riguarda la sua autenticità e validità (genuinitas) *sia per quanto riguarda la sua utilità pastorale e liceità* (ordinatum exercitium), *come può costituire da solo la Chiesa, Corpo di Cristo, Popolo di Dio? E proprio a danno di ciò che, invece, è necessario, voluto direttamente da Cristo e da Lui espressamente investito anche del dovere di* omnia probare et quod bonum est tenere?

Tutto questo il prof. D'Avack lo sa: egli cita gli stessi documenti conciliari (anche se interpreta solo negativamente il paolino et quibus speciatim competit, non Spiritum extinguere, *...) e riconosce le funzioni della gerarchia (anche se più per l'unità della fede che per l'unità anche della disciplina) (*ib., *pag. 159-161). Nella mezza pagina del suo saggio su* La Libertà nella Chiesa vista da un cattolico, *che ho riportato, a proposito della definizione-costituzione della Chiesa-Popolo di Dio, probabilmente l'illustre canonista è andato oltre le sue stesse intenzioni.*

[Alberto Boldorini]

IL MAGISTERO DI KAROL WOJTYLA, TEOLOGO E PAPA

E. LIO, *Humanae vitae e Coscienza, L'insegnamento di Karol Wojtyla, teologo e papa,* Libreria editrice Vaticana, *«Teologia e Filosofia»*, IV, Città del Vaticano, 1980, pagg. II-416, lire 14.500.

Ora mi limito ad una segnalazione: l'importanza dell'argomento, la dignità del Maestro, la competenza dell'Autore meritano una trattazione accurata, ampia, competente, che verrà realizzata prossimamente su RENOVATIO.

Il magistero di Giovanni Paolo II, in poco più di due anni di pontificato, ha già superato, per ampiezza tematica e frequenza di interventi, quello di Paolo VI, nel corrispondente periodo di tempo, a sua volta, al dire dei « vaticanisti », già superiore a quello, portentoso per allora, di Pio XII. L'ampiezza e la varietà dei temi trattati (ben rappresentata, direi, dalle ... coordinate geografiche delle peregrinazioni apostoliche del Pontefice felicemente regnante) acquistano una singolare forza di suggestione, anche al di fuori del mondo cattolico, per la particolare sensibilità di Giovanni Paolo II alle esigenze spirituali dell'umanità contemporanea, per la chiarezza da tutti apprezzata e fatta anche di linguaggi nuovi, per la fermezza e la coerenza scandite anche per iscritto da toni caldi e forti, che solo Pietro possiede e che il suo attuale Successore vive consapevole *servus servorum Dei.*

Il padre Ermenegildo Lio da decenni ormai, con grande competenza e appassionatamente, si dedica alla teologia morale: dagli inizi degli anni Cinquanta, almeno. E' stato perito al Concilio Vaticano II e ha collaborato alla stesura della costituzione dottrinale *De ordine morali christiano,* insegna alla Pontificia Università del Laterano, è noto anche ai Lettori di RENOVATIO (cfr. *Natura sacra e ordinazione intrinseca del matrimonio nella dottrina della « Gaudium et spes »*, RENOVATIO, 1980, n. 1, pagg. 9-63, che ha avuto larghissima eco anche sulla stampa laica in occasione del Sinodo dei vescovi sulla Famiglia), ha pubblicato numerosi volumi documentatissimi, fonda-

mentali nel vasto, irrequieto e non sempre limpido panorama della teologia morale contemporanea.

La validità dell'insegnamento di Padre Lio è dimostrata anche solo dal fatto che questo suo ultimo volume è inserito nella collana « *Teologia e Filosofia* » che finora aveva ospitato solo opere del card. Wojtyla e del papa Giovanni Paolo II. Il prossimo volume del padre Lio, continuazione del presente e intitolato *Humanae vitae e Infallibilità*, già annunciato, apparirà nella stessa collana.

Padre Lio, nei suoi volumi di teologia morale del periodo più recente, procede in due direzioni: la formazione della coscienza, nel disorientamento odierno provocato dalla cosiddetta « morale nuova » che contrasta la « morale perenne », come la chiama Pio XII o la « giusta morale », come la chiama Giovanni Paolo II; il continuo richiamo alla solidità del magistero dei papi, sostegno per i fedeli, monito per tanti pseudo-maestri. Uno degli ultimi volumi del padre Lio, infatti, è « *Morale perenne* » *e* « *Morale nuova* » *nella formazione ed educazione della coscienza*, secondo il magistero di Pio XII, del Vaticano II e di Paolo VI.

GIANNINA COSTA SCORZA

IL 1° SIMPOSIO INTERNAZIONALE SU MASSIMO CONFESSORE

Si è svolto dal 2 al 5 settembre 1980 presso l'Università Cattolica di Friburgo in Svizzera il primo *Simposio Internazionale su Massimo Confessore*, che ha riunito oltre quaranta studiosi del grande Padre del VII secolo ed ha permesso di fare il punto sui temi principali della sua speculazione.

Ha aperto il *Simposio* il prof. P. I.-H. Dalmais dell'Institut Catholique di Parigi con una relazione su « La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'église: typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après *Q.Th.* 90 et la *Mystagogie* ».

La prima parte dei lavori è stata dedicata alle fonti del pensiero massimiano, con vari interventi tra cui quelli del prof. P. É. Des Places, del Pontificio Istituto Biblico di Roma, su « Maxime le Confesseur et Diadoque de Photicé »; del prof. D. E. Bellini, della Facoltà Teologica di Milano, su « Maxime interprète du Ps.-Denys l'Aréopagite (analyse de *Ambigua* 5) » e del prof. P. G. Berthold, del St. Anselm's College di Manche-

17 AVR. 1981

ster (U.S.A.) su « The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor ».

Agli aspetti teologici sono stati rivolti numerosi interventi, come quelli del prof. L. Thunberg, dell'Università di Aarhus, su « Symbol and Mystery. Perspectives on the Eucharistic doctrine of St. Maximus the Confessor »; del prof. P. J.-M. Garrigues dell'Institut Catholique di Tolosa, su « L'incarnation et le dessein du créateur d'après S. Maxime le Confesseur »; del prof. P. F.-M. Lethel, della Facoltà Teologica di Notre-Dame de Vie di Parigi, su « La prière de Jésus à Gethsémani, dans la controverse monothélite »; dei proff. V. Croce e B. Valente, del Seminario di Asti, su « Provvidenza e pedagogia divina nella storia » e del prof. C. Tsirpanlis, dell'Università di New York, su « Aspects of Maximian Theology of History and Politics ».

Della storia del testo e della nuova edizione critica di varie opere massimiane, in progetto per la *Series Graeca* del *Corpus Christianorum*, hanno trattato il dott. J. Declerck, di Lovanio, parlando su « La tradition manuscrite des *Quaestiones et dubia* de S. Maxime le Confesseur » e il dott. R. Bracke, di Dumbarton Oaks (U.S.A.), con una comunicazione su « Some Remarks on the Manuscript Tradition of the *Ambigua* of Maximus the Confessor »; gli aspetti letterari sono stati affrontati dagli interventi del dott. C. Steel, dell'Università Cattolica di Lovanio, su « L'herméneutique de la Bible dans les *Quaestiones ad Thalassium* »; del prof. C. Laga, pure dell'Università Cattolica di Lovanio, su « Maximus as a stylist in *Quaestiones ad Thalassium* » e del sottoscritto su « Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur ».

Alla fortuna di Massimo è stata dedicata la relazione del prof. É. Jeauneau, dell'Institut of Medieval Studies di Toronto, su « Jean Scot Erigène et les *Ambigua ad Johannem* de Maxime le Confesseur » e quella conclusiva del *Simposio*, tenuta dal prof. J. Pelikan, della Yale University, su « The Place of Maximus the Confessor in the History of Christian Thought ».

I vari interventi ed il dibattito ad essi seguito hanno sottolineato ulteriormente l'importanza del pensiero di Massimo Confessore, sia dal punto di vista teologico che da quello filosofico, fornendo insieme numerosi spunti per un suo approfondimento.

Gli *Atti* del *Simposio* compariranno prossimamente nella Collana *Paradosis* dell'Università Cattolica di Friburgo a cura del prof. P. Ch. von Schoenborn, che ha organizzato e diretto l'importante convegno.

ALDO CERESA-GASTALDO